

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ
فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ

مُؤَلَّفٌ
أَحْكِمُ الْأَلْهِيَّ وَالْفِيلَسُوفُ الرَّبَّانِي
صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدُ الشَّيْرَازِي
بِحَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
لِلشُّوْقِ ١٣٥٠ هـ

طَبْعُ الْمَكْتَبَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
بِهَيْكَلِ - لِهَيْكَلِ

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ

لِـمُؤَلِّفِهِ

الْحَكِيمِ الْأَلْهِيِّ وَالْفَيْلَسُوفِ الرَّقْبَانِيِّ

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

مُحَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

الجزء الأول * من السفر الرابع

الطبعة الرابعة

١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م

دار إحياء التراث العربي

بيروت



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السفر الرابع

فى علم النفس من مبدئه تكونها (١) من المواد الجمالية الى آخر مقاماتها (٢) ورجوعها الى غاياتها القصوى ، وفيه أبواب .

(١) مراده من هذا المبدء هو المبدء القابل لانه مبدء التكون فى عالم التكوين الملازم للحركة الذاتية والتجدد الفطرى الكونى ، وهى عبارة على ما ذكره قده عن العناصر الاربعة من حيث تجدها وتلقها بالقابل المحض ، والقوة الصرفة الساسة بالهوى الاولى الشاقة بذاتها للعمليات التى هى متحركة اليها باتباع الصور المنصرفة والطبيعية المتحركة بجوهرها ، وهى لتكونها فى صرافة القوة ومحوطة القبول لاتكون فاعلة بذاتها لوجود النفس ، ولا لشيء من الاشياء ، والالزم خرق الفرض . وكذا العناصر لتكونها اجساماً مقارنة لها لايمكن ان تكون علة ايجابية لشيء ما مغرجة اياه من العلم الى الوجود ، لاسمو المقرر فى مقره ، ولان معطى الشيء اعطاءاً ايجابياً يجب أن يكون واجداً له بنحو أعلا ، اذا المعلوم يقتضى بذاته يجب و أن يكون بهويته الشخصية متيناً فى مرتبة اقتضاء العلة المقتضية بذاتها له ، والالزم استواء النسبة اللازم للترجع بلا مرجع ، والتفصيص بلا مخصص ، واقتضاء العلة المقتضية بذاتها عين ذاتها ، والعلة أعلى وجوداً من المعلوم فيكون المعلوم متيناً فيها بنحو أعلى وأشرف من وجوده فى مرتبة ذاته والعناصر أخس وجوداً من النفس فكيف تكون علة ايجابية لها بل العلة الايجابية لها و لساتر الكمالات الواردة على الهوى الاولى وعلى الصور الاولى انما هى الناية الصرفة الالهية بوجه النزول فى منازل ضله تعالى السارى فى جميع المراتب البدوية والغتية - م و .

(٢) اشارة الى أن وحدة النفس التى هى عين وجودها طول آخر من الوحدة ، وهى الوحدة الجمعية الجامعة لنشآت من الوجود بنحو الكثرة فى الوحدة بوجه ، والوحدة فى الكثرة بوجه آخر ، اذ لها وجود جمعى وحدانى بحسب أصل ذاتها وصورة صورها ، ووجود فرقى بحسب فروع أصلها وتوابع ذاتها التى هى عينها بوجه السريان والنزول ، وهى فى وجودها النفسانى الساخوذ بوجه الاطلاق عن الجمع والفرق جامعة لجمع ووحدها وفرقه ، فبمده وجودها هو مرتبة من مراتبها المتقدمة عليها أولاً بالزمان المتأخرة عنها ✽

الباب الاول

في أحكام عامة للنفس وفيه فصول :

فصل « ١ »

في تحديد النفس

إعلم أن عناية الباري جلّ اسمه لما أفادت جميع ما يمكن إيجادها ^(١) بالفيض

آخر بالذات ، والمتقدمات زماناً من مراتبها هي عين المتأخرات ذاتاً منها من حيث الذات وغيرها من جهة الحدود الصمودية أولاً و النزولية آخراف تكون دانية في علوها ، عالية في دنوها ، مقدسة في تدنسها ، متدنية في تقدسها ، مجردة مع تعلقها ، متعلقة مع تجردها ، داخلية في شمسها و فروعها التي هي منازل فعلها ومناهل لنورها ، لا كدخول شيء في شيء ، و خارجة عنها لا كخروج شيء عن شيء ، من عرف نفسه فقد عرف ربه . فافهم ذلك ومنه من الاختيار الاشرار المنكرين لاسرار التوحيد الذي عبر عنه امتنا عليهم الاف التحية و الثناء تارة بالامر بين الامرين : الجبر و التفويض ، وتارة بالنزلة بين المنزلتين : التشبيه و التنزيه ، وتارة بالخروج عن العدين : الابطال والتشبيه - م - د .

(١) متعلق بكلمة يمكن ، و متعلق افادت مغلوف ، أي لما افادت بالفيض المقدس جميع ما يمكن إيجادها بالفيض الاقدس الذي به تهندس الاشياء و تقديرها الازلي ، وعناية الباري تعالى هي العلم بالنظام الاحسن السابق على اليجاد ، و يكون فعلياً منشأ لوجود المعلوم . و ان شئت التحقيق للمقام فاعلم ان للحق تعالى بعد تجليه الذاتي على ذاته بذاته تجلياً على اسمائه وصفاته و لوازمها . وتجلياً على ذات الاشياء .

اما الاول فكما ان له مقاماً احدياً وهو مرتبة الذات نفس الذات والهوية المطلقة كذلك له مقام واحد ، وهو مرتبة الذات المستجيبة لجميع الاسماء الحسنى والصفات العليا . مستجيبة للاعيان الثابتة للماهيات الممكنة ، بحيث لو جاز اطلاق الماهية على تلك المعاني المسمولة اعني مفاهيم الاسماء و الصفات ، لكانت الاعيان لوازم الماهيات ، وهي في هذه المرتبة لامجسولة بلامجمولية الذات ، موجودة بوجود الذات لا بوجود آخر . اما تجلي الثاني فهو تجليه في مرتبة كن على ذات الاشياء ، وهذا لتجلي يسي بالفيض المقدس ، كما ان الاول و هو تجليه في اسمائه وصفاته ، يسي بالفيض الاقدس ، وهذا هو الرحمة الصفية التي وسعت شئبة مفاهيم الصفات ، كما ان الفيض المقدس هو الرحمة الفعلية التي وسعت شئبة الماهيات - س - د .

الأقدس على ترتيب الأشراف فالأشرف^(١) حتى بلغ إلى أدنى الباطل وأخسها منزلة ، ولم يجز في عنايته^(٢) وقوف الإفادة على حد لا يتجاوز^(٣) فبقي إمكان وجود أمور غير متناهية في حد القوة إلى الفعل ، وكانت المواد الجسمانية وإن ناهت في الإظلام والكثافة والبرودة غير ممتعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبده فمال كتأثير أشعة

(١) اذلو لم يدكذلك فاما أن يفيدلا على ترتيب بل في مرتبة واحدة في الإفادة فلزم صدور الكثير عن المبدء الواحد البسيط من جميع الجهات ، فلزم تركبه و هو خرق الفرض أو يفيد على ترتيب لكن بتقديم الاخص على الاشرف فلزم وجود السكن الاخص قبل أن يوجد السكن الاشرف . ويطلبه برهان قاعدة الامكان الاشرف . وكذا النسبة التامة بين العلة بذاتها ومعلولها بالذات التي يحد رده من دون واسطة بحيث لا يكون بينها وبين سائر المعلولات مناسبة أنم منها بل ولا مكافئاً لها والالزم من صدوره منها دون غيره ترجع من دون مرجع او ترجع المرجوح على الراجع ، والاشرف اتم مناسبة من الاخص فلا يصدر الاخص قبله ، على أن العلة الكافية في وجود المعلول بالذات بذاتها تكون تام اقتضاء الهوية الخاصة لذلك المعلول في مرتبة ذاتها بملهي علة له بذاتها و الا لم يكن علة بذاتها له ، فاذا تام ذاتها عين تام اقتضاءها له ، و الا لم يكن ما فرض علة بذاتها بتسامها علة بذاتها له بل ببنى ذاتها و الكلام في بعضها عائد و ينتهي الامر الى ما هو بتام ذاته تام اقتضاه له ، فلو صدر الاخص منها قبل الاشرف و يلزم عند ذلك أن يصدر الاشرف من الاخص ، و بواسطه للزم من صدور الاخص منها عدم كون ذاتها تام اقتضاه لمعلولها بل ببنى ذاتها لفعل ما هو اخص منها و أشرف منه ، ومن صدور الاشرف من الاخص عدم وفاء تام ذات العلة لتام اقتضاء معلولها . وكون العلة اضعف من المعلول و هو كما ترى ضروري البطلان من دون دقة و بيان فافهم ذلك كله - م ر .

(٢) وجهه ما سبق من لزوم تعدد عنايته تعالى اللازم لتعدد ذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً - م ر .

(٣) جواب لها ، و يجوز ان يكون هذا مقسدة للوقوف ، أي لم يجز الوقوف حتى يلزم بقاء ذلك ، فالغاء للعطف على قوله لم يجز ، و جواب لها حيثئذ قوله فاول ما قبلت . قوله : كتأثير الخ الكاف للتشبيه لا للتشيل ، أي تأثير المبدء الجواد و واسطه جوده يشبه تأثير الاشعة ، أو تعليمية كقوله تعالى : واذكروا الله كما هذاكم . و انما حملناها على ذلك لان تلك الاشعة معدت ، لامبادى فاعلية ، كما لا يخفى - س ر .

الكواكب^(١) سبباً الشمس في التلطيف و التعديل لتصير باكتسابها نضجاً واعتدالاً مادةً للأغذية والأقوات ، وقوةً منفعةً ، لتوليد الكائنات ، مهبةً لقبول النشوء والحياة^(٢) بصورة يترتب عليها آثار الحكمة والعناية ، كالحیوان والنبات بعد إيفاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات وقواها ، وقدر السبب اللهي في كون الأرض قابلاً لما هو أشرف إذ الممكن لم يخلق هباءً و عبثاً بل لأن يكون هائلاً إلى غايته الأصلية ، فالعناصر إنما خلقت لقبول الحياة والروح .

فأول ما قبلت من آثار الحياة^(٣) حياة التغذية والنشوء والنماء والتوليد ، ثم حياة الحس والحركة ، ثم حياة العلم والتمييز ، ولكل من هذه الأنواع من الحياة صورة كمالية يقبض بها على المادة آثار تلك الحياة بقواها الخادمة إياها ، تسمى تلك الصورة نفساً أدناها النفس النباتية ، وأوسطها النفس الحيوانية ، وأشرفها النفس الناطقة ، ولهذه الثلاثة معنى مشترك ذاتي واحد جامع ، ونحن نريد أن نذكر في هذا الفصل ،

(١) الكاف للتشيل أى مثل قبول هذا التأثير المحسوس الذى لا ينكره أحد وإن

كان من أصحاب الحس والمحسوس الغالب حسه على عقله - م ر .

(٢) أى مهبةً نهيةً ذاتيةً بصورة نوعية لكائنات نوعية ، و صور شخصية لكائنات

شخصية ، فإن الإحراض التى بها التهيؤ العرضى من آثار تلك الصور ، فالتهيؤ العرضى من آثار التهيؤ الذاتى فتهيؤ الهوى إنما هو من قلبها لا من ذاتها ، فانها فى صرافة القوة نسبتها الى جميع الكائنات والتهيؤات سواء - م ر .

(٣) إطلاق الحياة على النبات محال ووجهه ، لأن الحى هو الإدراك الفاعل ، و أقل مراتب

الدرك هو الإدراك اللسى كمالاً للخراطين ، وأقل مراتب الفعل تحريك القوة الحركية للحيوان بالارادة . معلوم أن النبات لاحظ له منها وجهه حياً باعتباره وجود عين الحياة السارية فى كل شئ ، وإن كان خافاً وهو قدس سره بصره فى زبره . وإن انكر على صاحب الفتوحات فى أواخر مباحث المعاد حيث جعل الحياة ذاتية لذوات وجوالات الأجسام إلا أنه لا يلائم هذا المقام ، حيث قسموا المركب الى المعدن والنبات والحيوان ، إذ معلوم أن الحياة التى بها صار الحيوان حيواناً ومقابلاً للآخرين ، هى الدرك والفعل والافتقار للحياة التى هى الوجود ، فهى وامهاتها كلها حيوانات ، و أيضاً لا يلائم قوله : فأول ما قبلت ، فإنه ينادى : بأن ما قبل النبات خال من الحياة ، و الحال أن حياة الوجود سارية فى ما ما قبله - س ر .

البرهان على وجودها مطلقاً والحد لما هيته نفساً؛ فإن البسيط^(١) وإن لم يكن له حد ولا عليه برهان، من جهة هوية ذاته البسيطة، ولكن من جهة فعله أو انفعاله مما يقبل التعديد، ويقام عليه البرهان، فهكذا شأن النفوس والصور بما هي نفوس وصور. أما البرهان على وجودها فنقول: إننا نشاهد أجساماً يصدر عنها الآثار لأعلى وتيرة واحدة من غير إرادة، مثل الحس والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل، وليس مبدء هذه الآثار المادة الأولى، لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل والتأثير، ولا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام، إذ قد يوجد أجسام تتخالف تلك الأجسام في تلك الآثار، وهي أيضاً قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الأفعال، فإن في تلك الأجسام مباد غير جسميتها، وليست هي بأجسام فيها وإلا فيعود المحذور فإن في قوة متعلقة بتلك الأجسام، وقد عرفت في مباحث القوة والفعل أننا سمي كل قوة فاعلية يصدر عنها الآثار لأعلى وتيرة واحدة نفساً وهذه اللفظة إسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من

(١) ان قلت: النفس وإن كانت بسيطة بمعنى ان ليس لها أجزاء خارجية ولا أجزاء مقدارية، إلا ان لما هيته النوعية كما هو المشهور أجزاء يمكن التعديد بها، ولو سلم ان ليس لها ماهية، لكن يقام عليها البرهان الأخوذ من الفاعل والغاية، كما ان أنحاء الوجود بسائط، إلا انها مجسولة بالذات، وان لم يقم عليها البرهان الأخوذ من العلة المادية والصورية، قلت: ان البسيط الحقيقي الذي كالوجود الذاتي أو الوجود المطلق، لا مبدء له يعدد ويقام عليه البرهان باعتبار فعله والانفعال منه لا بحسب ذاته. فهكذا شأن النفوس والصور بالطريق الأولى، والصور عبارة أخرى للنفوس على ما يجيء بعد أسطر. أو المراد به ما به الشيء بالفعل فيشمل القول، ولفظ انفعاله محذوف من باب العطف والإيصال، كقوله تعالى: واختار موسى قومه. وجه آخر: النفوس والصور فصول حقيقية، والفصول عنده وجودات والوجود بها هو وجود واحد له ولا برهان عليه، وقد حققنا في حواشينا على الشواهد الربوبية معنى كون الفصل الحقيقي وجوداً، من شاء فليراجع إليه، وحينئذ فالصورة بمنها الأشهر. وجه آخر: النفس الناطقة عنده وعند الشيخ الاشراقي روح الله روحه لا ماهية لها، فلا حد لها، وكذا لا برهان عليها باعتبار باطن ذاتها الغفية بل الاخفى، وأمر الصورة والانفعال حينئذ كما في الوجه الأول فتأمل - س ٥٠.

حيث كونها مبدءاً لمثل هذه الأفاعيل المذكورة و لذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي .

وأما الحدّ فنقول آخذاً في يمانه على طبق ما قالته الحكماء : إن النفس لها حيثيات متعددة فتسمى بحسبها بأسماء مختلفة وهي القوة والكمال والصورة ، فهي لكونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك ، وعلى الإفعال^(١) من صور المحسوسات والمفولات الذي هو الإدراك ، تسمى قوة ؛ وبالقياص إلى المادة التي تحلها ليجتمع منها جوهر نباتي أو حيواني صورة ؛ وبالقياص إلى أن طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها فإذا انضاف إليها كمل بها النوع كمالاً ؛ فقالوا : تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة لوجوه :

أما أولاً فلا تـه أعم من حيث^(٢) أن الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة ، ومن النفس ماهي غير منطبعة فهي إذن ليست صورة للبدن و لكنها كمال له ، كما أن الملك كمال للمدينة والربان كمال للسفينة .

وأما ثانياً^(٣) فلأن الكمال قياس إلى المعنى الذي هو أقرب من طبيعة الجنس

(١) هذا على طريقة الجمهور و اما على منهج قدس سره ، فادراك المحسوسات بالفعالية و المفولات بالاتحاد بها بالعقل الفعال ، كما سيجيء . - س . د .

(٢) يمكن ان يقال النفس بما هي نفس مادية حالة في البدن كما هو طريقته قدس سره الا ان منظوره ان في ذكر الصورة لادلالة على ان لها مقاما آخر ، بخلاف الكمال اذ لا يلزمه ان يحل في شيء ، كما الملك بالنسبة الى المدينة ، ولذلك ذكر لفظ الاولوية على ان هذا البيان من القوم . - س . د .

(٣) معناه ان الكمال قايضه الى النوع فيسافر آنفاً ، والنوع اقرب الى الجنس لاجل الحل فيكون الكمال اقرب الى الجنس . فهو جدير بأن يجعل جنساً في تعريفها ، بخلاف الصورة فان قياسها الى السادة كاسر ، والمادة أبعد من الجنس لانها مأخوذة بشرط لاغير محمولة وهو مأخوذ لا بشرط و محمول ، والعاصل ان ما كان المقيس عليه له أقرب الى الجنس فهو أجدر بان يجعل جنساً مما ليس المقيس عليه له أقرب اليه ، وبما قررناه ظهر ان الفاء في قوله فـالصورة تقتضي الى آخره للمطف ، لانه وجه آخر بدليل قوله بخلاف الكمال الخ ، و ما قبله تام بدونه ، و جعلهما وجهاً واحداً باعتبار اشتراكهما في القايضة ، و لو ابدل الفاء بالواو كان أنسب ، لكن امر اللفظيين ، وقوله اعني المادة تفسير للفظ شيء .

وهو النوع ، والصورة قياس إلى الشيء الذي هو أبعد من ذلك و هو المادة فالصورة تختفي نسبة إلى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها ، وإلى شيء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ماهو بالقوة ، وإلى شيء لا ينسب إليه إلا فاعيل بالحقيقة أغني النوع .
وأما ثالثاً فلان الدلالة على المادة مقترنة ^(١) في الدلالة على النوع من غير عكس .
فتبين من هذا إننا إذا قلنا في تعريف النفس إنها كمال كان أدل على معناها وكان متضمناً لجميع أنواعها من جميع وجوهها ، ولا تخرج النفس المفارقة .
وهو أيضاً أولى من القوة لوجوه :

أما أولاً فلان للنفس قوة الإدراك ^(٢) وهي إفعالية وقوة التحريك وهي فعلية ، وليس إعتبار أحد المعنيين أولى من الآخر . فإن قيل لفظ القوة اقتصر على أحد وجهين ^(٣) عرض ما قلناه . وشيء آخر وهو أن لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة ، وقد بين في علم الميزان : أن ذلك ليس بجيد ولا صواب ، فيجب إعتبارهما في حدتها ، وإسم القوة يتنا ولهما بالاشتراك لأن أحدهما داخل تحت مقولة في المقامات الثلاثة ثم لا يخفى ان هذه وجوه استحصانية ، فلك أن تقلب هذا الوجه وتقول : ان الصورة قياس الى المعنى النحوي أقرب من طبيعة الجنس ، بل عين الجنس او تقرر ان الجنس عين المادة ذاتاً والتفاوت بينها بالاعتبار بخلاف الكمال - س ر .
(١) اي قرين معها مضمن فيها ، لان الكمال تدل على النوع ، والجنس جزؤه ، وهو مأخوذ من المادة ، فيدل عليها بخلاف الدلالة على المادة ، فتبين من هذا اننا اذا ذكرنا الكمال في تعريفه ، كان متضمناً للنفس المادة كالتبائية والمفارقة من جهة ذاتها بخلاف ما اذا ذكرنا الصورة لاشعارها بالمادة ، فيخرج المفارقة منها ، وهذا كاف في الاولوية - س ر .

(٢) هذا انما يتوجه لو كان المراد بتحديد النفس الحيوانية من حيث هي نفس حيوانية ، و اما اذا كان المراد بتحديد النفس مطلقاً نباتية كانت او حيوانية ، و اريد من القوة اذا وقعت في حتما قوة التحريك ، فلا يتوجه ما ذكره كما لا يخفى فتأمل - ل ر .
(٣) وهو الترجيع بلا مرجع ، و يمكن الترجيع بعموم الفعلية ، لشولها جميع النفوس ، ولا يعرض شيء آخر لان المعرفة النفس بها هي عامة ، و ليس لها جهتان ، لكن مقصوده ان الحدود بازاء الوجودات ، والحكيم يتكلم في المفاهيم من حيث التحقق ، اي في الحقائق ، والنفس بها هي عامة لا وجود لها - س ر .

أن يفعل والآخر تحت مقولة أن يفعل ، والأجناس العالية قد علمت أنها متباعدة بتمام ماهياتها ، وإطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال^(١) فإن قوله عليهما ليس بالإشتراك فإن النفس من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال ، ومن جهة القوة التي تصدر عنها أفعال الحيوان أيضاً كمال .

وأما ثانياً^(٢) فلأن القوة إسم لها من حيث أنها مبدا للأفعال ، والكمال إسم لها من هذه الجهة ومن حيث أنها تكمل النوع ، وما يعرف الشيء من جميع جهاته أولى بما يعرفه من بعض جهاته ، فظهر أن الكمال هو الذي يجب أن يوضع في حد النفس مكان الجنس .

قالوا : إنا إذا عرفنا أن النفس كمال لكذا بأي تفصيل يبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقة النفس وذاتها ، بل عرفناها من حيث هي نفس ، وقد عرفت في باب المضاف أن وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل ، ولا نعرف من وجود النفس إلا ما يقتضيه تلك الإضافة المحدودة^(٣) بما هي إضافة محدودة لاتمام وجودها لكون إسم النفس

(١) يبنى : ان الكمال لكونه مشتركاً ممتزجاً بين القوتين ، يمكن ان يستعمل في الحد ويراد به الكمال في الجلة ، سواء كان بحسب قوة التحريك فقط كما في النفس النباتية أو بحسب كلتا القوتين ، كما في النفس الحيوانية ، بخلاف اسم القوة ، فإنه مشترك لفظي بين معنى القوة ، فلو استعمل في الحد ، فاما أن يراد به كلا المعنيين ، فيلزم استعمال لفظ المشترك في الحد ، وهو مما لا يجوز عند التعاريف ، واما ان يراد به احد المعنيين ، فيلزم الترجيح من غير مرجح ، اذ لا اولوية لاحد هما على الآخر ، ومع هذا يلزم ان لا يتضمن التعريف على ذات النفس من حيث هي نفس ، فانها قد يعتبر فيها كنتا القوتين كما في النفس الحيوانية و على هذا لا يتوجه ما اوردناه في العاشية السابقة فافهم - ل ر ه .

(٢) فيه نظر ، لان ما يستفاد من لفظ الكمال ، هو ان النفس كمال من حيث انه يكمل به النوع ، كما سبق من انه اسم لها من هذه الجهة فقط ، وان كما في الواقع كمالاً من جهة اخرى ، كما انها قوة ايضاً من حيث انها يكمل بها النوع لانعدام ذاتها - س ر ه .

(٣) أى المحدودة بعد من حدود الجوهر النفساني ودرجة من درجاتها أو المحدودة بعد من الجوهر النفساني والبدن أو الإضافة المعرفة بالتعريف المذكور - م ر ه .

غير موضوع إلا لذلك الوجود الإضافي ، ولم يوضع هذا الاسم ، لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك أو المختص ، بل من حيث إضافة التدبير والتصرف للأبدان ، ووجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقي مقيس إلى شيء آخر ، فلا إضافة النفسية مقيسة إلى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حد النفس لكونه داخلاً في تقوم وجودها التعلقية الإضافي كما يدخل وجود البناء في قوام البناء ، ويؤخذ في حده ولا يؤخذ في حد الإنسان ؛ فإن الحدود بإزاء الوجودات^(١) . فلإنسان بما هو إنسان وجود ، وله حد بإزائه يعرف به ، ولا يدخل في حد الإنسان ولا شيء من الجوهر وجنسه ، لأنه من مقولة المضاف ، والإنسان من مقولة الجوهر ، والمقولات متباعدة تماماً ، فشيء منها لا يدخل في حد شيء من الأخرى ، فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن ، ولهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية النازلة في أحوال المادة وحركاتها ، فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الإضافة النفسية يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدئ آخر^(٢) ويستأنف علماً آخر غير هذا العلم الطبيعي ، ولو كنا عرّفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في أي مقولة^(٣) وقعت فيها مشكلاً ، فإن من عرف حقيقة الشيء وفهم ذاته

(١) أي حاكية لها ، و أنها تقدر بقدرها ، لأن الوجودات معارف حتى يرد : ان التعريف للماهية وبالماهية و ان الوجود لاحد له - س ر .

(٢) هو البده الفاعلي ، كالاول تعالى ، والمقول الفعالة ، لان ذوات الاسباب لا تعرف الاسباب بها - س ر .

(٣) حيث أنهم اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : انها الزاج فتكون من مقولة كيف كما اشتهر من جالينوس واخوانه ، قالوا : فادام البدن على ذلك الزاج الذي يستحقه بحسب نوعه كان مصوناً عن الفساد ، فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل ، وقال جماعة : منهم امام الحرمين ان النفس اجسام لطيفة نورانية سارية في البدن سريان الماء في الورد ، والنار في الجبر ، وذلك الساري هو المغطى والثاب والمقاب والحافظ لهذا الهيكل المعسوس ، واذا فارقه سارع الى التلاشي ، وقال اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة : ان النفس هذا الهيكل المعسوس ، وقال نظام : النفس جزء لا يتجزى في القلب ، وبالجملة : قدمت اداء اهل الكلام تمداً كثيراً ، حتى قيل : انها بلفت الى قريب من اربعين منصباً ليس على واحد منها دليل قطعي ، وأشهر مذاهبهم القول : بانها أجزاء أصلية في البدن من

فمفروض على ذهنه طبيعة أمر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له ، إذ الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له كما عرف في فن الميزان .

وحاشا سر شريف^(١) يعلم به جواز اشتداد الجواهر
حكمة مشرقية

في جوهرية ، واستكمال الحقيقة الإنسانية في هويته
و ذاته ، و يعلم أن هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم^(٢) فقط كما في حد البناء والأب
والابن و ما يجري مجراها ، وذلك لأن نفسية النفس ليست كأبوة الأب و بنوة الابن
و كاتبية الكاتب و نحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الإضافة فإن لماهية البناء
وجود ، ولكونه بناء وجود آخر ، وليس هو من حيث كونه إنساناً هو عينه من حيث كونه
بناءً فالأول جوهر ، والثاني عرض لسبي . وهذا بخلاف النفس ، فإن نفسية النفس

✽ أول العمر الى آخره ؛ اقول : والعجب ان من انتسب الى العقل كيف يقول بهذه الاقاويل
وأني يرضى بهذا القول من العلم فهو لا نواله لأنناهم أنفسهم ، فالعق ما قاله
المتقون من الحكماء والكاشفون من المرفاه : انه جوهر مجرد مدبر للبدن حافظ له ، و
سيأتي براهينه . والنور له الذي ليس باقل من كثير من الادلة ان يستمر الانسان : ان
اصل كل مركب كوني من الواليد هو العناصر ويرجع هذا التركيب والانسانية الى العناصر
ويسوبه مع العناصر الخارجة عنه ، وينظر انه هل يسوغ عقله ان يسند العلم والحكمة والقدره
ما يستأهل الانسان الكامل بها للخلافة الله تعالى الى التراب والساء والنار والهواء والزاج ،
حاشاء حاشاء عن ذلك فليفتش في التراب ، يفر بجوهره كريمة هي امر رباني وسر سبجاني ،
وامام اذهاب الاقدمين من الحكماء ، فينقلها المصنف قده من الشفا ، وبأولها فانتظر - سره
(١) المقصود : ان ما قالوا : من ان حقيقة النفس لا يعلم بهذا باطل ، فان النفس بعوها
هذه الاضافة ، وهذه مرتبة من ذاتها ، وقولهم انها جوهر مفارق في ذاته دون فعله غير صحيح
من اول الامر عند المصنف قده اذ المفارقة مع القدم باطل ومع الحدوث تهافت ، اذ لا حامل
لحدوث المفارق ، كما يأتي في مقامه - سره .

(٢) المراد بكونه مرفا بحسب الاسم فقط ، ان لا يكون مشتلا على ماهية حقيقة
فان الاوصاف المشتقة وما في معناها عرضيات ، ليس بعزاء مفاهيمها شيء في الراج ،
كالاسود الذي ليس بعزاء مفهومه في الخارج الا الجسم وهو جوهر ، والسواد وهو كيف
و ليس دونها شيء ، يحاذي مفهوم الاسود ، فمعرفة الاسود لا يتضمن ماهية حقيقة - طمده .

نحو وجودها الخاص ، وليس لهاية النفس وجود آخر هي بحسبه لا تكون نفساً ^(١) إلا بعد استكمالها ومحوالات ذاتية تقع لها في ذاتها وجوهرها فتصير حينئذ عقلاً فضلاً بعد ما كانت بالقوة عقلاً .

والبرهان على أن نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت أو مفارقة ، كالحركة اللاحقة بالفلك أو كالأبوة اللاحقة بذات الأب أنه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء ^(٢) لزم كون النفس جوهرأً متحصلاً بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة لذوات ، ثم منحه لها أمر ^(٣) ألجأها إلى التعلق بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصرينات ، لكن التالي مستحيل لأن ما بالذات لا يزول ، والجوهر المفارق لا يمتنع له شيء لم يكن له في ذاته ، إذ محل الحوادث الماتة الجسمانية وما يقترن بها . وأيضاً النفس تمام البدن ، ويحصل منها ومن المادة البدنية نوع كامل جسماني ، ولا يمكن أن يحصل من مجرد مادتي نوع طبيعي مادتي بالضرورة ، فإذا بطل التالي فكذا المتقدم ؛ فلم أن اقتران النفس بالبدن وتمررها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي ، فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقومة لها ، لكن لا يلزم من ذلك ^(٤) كونها

(١) هذا الاستثناء أشبه بالتقطع ، لأن حركة المادة من حد الطبيعة إلى حد العقل الضال لما كانت حركة اشتدادية بطريق اللبس بعد اللبس كانت النفس الغاوجة إلى حد العقل حافظة لمرتبة نفسيته - ط مد .

(٢) الجمهور يرون تعلق النفس بالبدن من لوازم حدوثها لامن السوانح ، وكذا لا يرون استحالة تركيب مجرد ومادى نوعاً واحداً فالقسمتان متنوعتان عندهم ، لابد من بيانها لتباعد المعنيين - ط مد .

(٣) لا يقال : الدليل أحسن من الدعي ، إذ من أفراد الدعي أن يكون نفسية النفس لازمة ، والنفس قديمة ، بل وإن كانت حادثة ، فلا يصح قوله : ثم منحه لانا نقول المراد لزوم التفات بين كون النفس جوهرأً مفارقاً عقلياً ، وبين كونها متعلقة بالمادة بل وبين كونها حادثة ، لعدم العامل وليس المراد من بعدية السوانح ، البعديّة الزمانية على أن القدم مبرهن البطلان . إن قيل : إذا كانت النفس حادثة لزم فناؤها وذنوبها ، قلنا : النفسية حادثة وهي زائلة أيضاً ، فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء - سره .

(٤) الإضافة قسمان ، إضافة داخلية في الهاية ، بل الهاية عين الإضافة وهذه هي القولة ؛ وإضافة داخلية في هوية الشيء مثل أن يكون الشيء بحسب الهاية من مقولة الجواهر

من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حدّ الجوهرية ، بل عن حدّ العقلية فقط . فهذه الإضافة كإضافة القابلية للهولي ، وإضافة الصورة للصورة الطبيعية ، وإضافة المبدئية والعالمية والقادرية للواجب تعالى ، وإضافة العرضية للسواد البياض وغيرهما من مقولات العرض . فإنّ أفعال وجودها لا تنفك عن إضافة إلى شيء مولهامان آخر غير الإضافة . لست أقول لها وجود غير وجود الإضافة ، فالسواد مثلاً لماهية مستقلة في معناها وحدها ، وهي من مقولة الكيف . ولكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع أضنى عرضيتها ، فالمروض للموضوع ذاتي لهوية السواد لالماهية . وهكذا القياس في المادة الصورة والطبيعة . والنفس من حيث أنّه لكلّ منها ماهية أخرى جوهرية غير الإضافة ، كما أنّ للأعراس ماهية أخرى عرضية غير العروض ولكن هوياتها الشخصية هويات إضافة ، وبهذا يعلم ^(١) أنّ الوجود أمر زائد على الماهية ، فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها إضافة البدن ، كما يلزم لكلّ صورة إضافة المادة ، لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الأعراس ، لأنّ هذه الإضافة إضافة التقويم والتكميل ، لإضافة الحاجة المطلقة ^(٢) كما في العرض ، فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قريباً وبعداً من نشأتها العقلية بحسب تفاوت

✽ وبحسب الوجود مضافاً للهولي ، وقد يكون بحسبها عرضاً وبحسب مضافاً كالسواد فإن وجوده معنى الإضافة إلى الموضوع ، وربما لا يكون بحسب الماهية تحت مقولة اصلاً لا تنفاه الماهية كالحق تعالى وبمرضه الإضافة كالمبدئية والقادرية . وهذا نظير عدم القرار فإن من الأشياء ما عدم القرار مأخوذ في مفهومه كالحركة والزمان ، ومقولة ان يضل وان يضل و نحوها ، ومنها ما عدم القرار معتبر في وجوده دون ماهيته كالكيف والكيف والالين والوضع والطبع ، بل في الكيف يعتبر عدمه في مفهومه فيقال هيئة قارة الخ واما وجوده كالمقولات الثلاث التي تقع فيها الحركة فهو سيال بل كل المقولات سيالة غير قارة ؛ اما عدم القرار معتبر في مفهومها اوفى وجودها على سبيل منع الغلو ولذا فالعالم الجسماني بشرائره اعراضه وجواهره حادث دائر - سره .

(١) قدسجله في الشاهد دليلاً على اصالة الوجود ، فان الوجود اذا كان امراً انتزاعياً فالسواد ليس الا الماهية المخصوصة ، ولما كان وجوده عين الوجود في الموضوع ولا يحق له لزوم كون السواد مضافاً بحسب الماهية - سره .

(٢) أي المجردة عن التقويم والتكميل بالنسبة إلى المضاف اليه - سره .

وجوداتها شدة وضعفاً ، وكمالاً و نقصاً ، إذا لوجود مما يقبل الاشتداد ومقابلته كما يشاهد في العلم الكلي في مباحث القوة والفعل .

ولنرجع إلى ما فارقناه من تحديد النفس فنقول : فهي إذن كمال للجسم ،^(١) لكن الكمال منه أولي وهو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل للسيف والكرسي . ومنه ماهوئان ، وهو الذي يتبع نوعية الشيء من أفعاليه و انفعالاته كالقطع للسيف ، والتميز والروية والإحساس والحركة الإرادية للإنسان ، فإن هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع في أن يكون نوعاً بالفعل إلى حصول هذه الأمور ، بل إذا حصل له مبدء^(٢) هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة القريبة بعد مالم يكن إلا بقوة بعيدة ، فالحيوان حيوان بالفعل وإن لم يتحرك بإرادة بالفعل ، ولم يقع له الإحساس بالفعل لشيء . والمهندس مهندس بالفعل ،^(٣) وإن لم يعمل عمل المساحة وغيرها ، والطبيب طبيب بالفعل ، وإن لم يعالج أحداً . فالنفس كمال أول ؛ وكون الشيء^(٤) كمالاً

(١) وقد دلت كلماته السابقة على ذلك كقوله : يلزمها إضافة البدن . وقوله : من حيث

إضافة التدبير والتصرف للبدن . وقوله : النفس تمام البدن - مره .

(٢) أي : بل يكون النوع نوعاً إذا حصل له مبدءاً هذه الأشياء بالفعل ، ولا يحتاج في

كونه نوعاً إلى أن يكون نفس هذه الأشياء حاصلة له بالفعل ، بل يكفي حصول قوة هذه الأشياء ومبدءها له بالفعل في كونه نوعاً بالفعل ، تدبر - لره .

(٣) هذا بظاهره مناف لما حقق المصنف قدس سره مراراً : من أن الشئ لا يطلق

على الشيء بالفعل إلا بكون مبدء الاشتقاق حاصل له بالفعل ، مثلاً : العالم بالفعل لا يطلق على زيد إلا بكونه موصوفاً بالعلم بالفعل ، ويمكن توجيهه : بأن معنى المهندس بالفعل ما للشخص إذا كان له قوة عمل المساحة ، وكذا الطبيب بالفعل من يكون له القدر المأخوذ قوة العلاج بالفعل ، نعم لا يقال له معالج بالفعل حين كونه موصوفاً بالقوة بعلاج ، لأن في كون الشيء حيواناً بالفعل ومهندساً بالفعل هو حصول قوة الإحساس بالفعل وقوة العمل ، لاضعية الإحساس والعمل ، وإن كانت فعلية الإحساس والعمل مأخوذاً في كونه حساساً وعاملاً ، وفرق ما بينهما تدبر - لره .

(٤) اعلم : أن النفس كمال أول للجسم بشرط شيء أي بماهو نبات أو حيوان

وإنسان ، وأما الجسم بما هو جسم إذا كان مأخوذاً لا بالشئ ففي كماله الثاني ، بل الثالث بالنسبة إلى الصور المنصرفة والعبادة ، وأما إذا كان مأخوذاً بشرط لا فليست كمالاً له اصلاً - مره .

أولاً لشيء؛ لا بنا في ذلك كونه كمالاً ثانياً لشيء آخر .

فلا يرد أن النفس الإنسانية ليست كمالاً للحيوان ^(١) بما هو حيوان ، ولا النفس مطلقاً كمالاً للجسم بما هو جسم ، لما عرفت أن تحقق كل طبيعة يتحقق كل فرد منه ، وارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد ، فإذن النفس كمال أول للشيء ، وإن كانت كمالاً ثانياً لشيء آخر ، والشيء الذي هي كمال أول له لا بد وأن يكون جسماً ، لكن يجب أن يؤخذ الجسم المورّد في هذا التعريف هو الذي بالمعنى الجنسي ^(٢) لا الجسم بالمعنى المادّي ^(٣) كما علم في صناعة الميزان ، وقد مرّ الفرق بينهما في مباحث الماهية أيضاً ، وليس هذا الجسم الذي النفس ^(٤) كمال له أعمّ من الجسم الطبيعي والصناعي كالسُرير والكرسي والسفينة والمدينة ، ولو فرض ^(٥) أن نفس الرّبان كمال للسفينة ونفس الملك

(١) أي : ليست كمالاً أولاً إذا أخذنا الحيوان لا بشرط ، أوليت كمالاً أصلاً إذا أخذنا بشرط لا ، وإنما هو كمال أول له إذا أخذ بشرط شيء ، وكذا النفس مطلقاً كمال أول للجنس بشرط شيء ، وهو قد عرفت في آخر كلامه وإن صرح بأن النفس كمال أول للجسم لا بشرط للشيء ووجنس ، إلا أن المراد هو ألا بشرط في ضمن بشرط شيء ، حيث إنه غير مقيد باللا بشرطية والجنس المحمول على النوع كما قلناه فإنه قد عرفت : قال أولاً : كون الشيء كمالاً أولاً لشيء لا بنا في كونه كمالاً ثانياً لشيء ، وأخرو كذلك قال أخيراً : فإذن النفس كمال أول الخ ولكن في وسط كلامه نفى مطلق الكمال بقوله فلا يرد أن النفس الإنسانية ليست كمالاً الخ فاشارة بهذا النمط من الكلام إلى المقامين : أعني : أنها ليست كمالاً لها هو مأخوذ بشرط لا : وليست كمالاً أولاً لما هو مأخوذ لا بشرط - سره .

(٢) أي لا بشرط شيء بخلاف المادّي فإنه قد توقف - سره .

(٣) الجسم بالمعنى المادّي هو المأخوذ بشرط لا أي : بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه في الوجود ، فما يقارنه لا يكون كمالاً أولياً به بخلاف الجسم بالمعنى الجنسي ، لأنه المأخوذ لا بشرط شيء ، وهو لا يأبى أن يكون ما يقارنه غير زائد عليه في الوجود ، بل يكون متعدداً معه في الوجود محملاً إياه ، فيكون ما يقارنه كمالاً أولياً به فافهم - سره .

(٤) اعلم قد يقال : جسم طبيعي أي ليس بتعليلي وقد يقال : جسم طبيعي أي : ليس بشألي برزخي وقد يقال : جسم طبيعي أي : ليس بصناعي ، وهو المراد هنا - سره .

(٥) لما أخرج من الحد مثل الصور النوعية للسُرير وأمثاله من الأجسام الصناعية بقيد الطبيعي ، أراد أن يخرج كمالية نفس الرّبان للسفينة ، ونفس الملك للمدينة ، ونحوهما .

كمال للمدينة فليست كما ليّتها هي النفسية للسفينة والمدينة ، ولو أخذ المجموع من السفينة والنفس أمراً واحداً ، حتى تكون النفس كما لا له لم تكن ذلك المفروض مجوعاً جسماً ولا جوهرأ ولا شيئاً من المقولات ، إنها ماهرة تابعة للوجود ، والوجود مساوق للوحدة ، وما لا وحدة له لا وجود له .

فظهر أن النفس كمال أول لجسم طبيعي ؛ ولا كل جسم طبيعي ^(١) إذ ليست النفس كمالاً للنار ولا للأرض ، بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كما لانه الثانية بالآت يستعين بها على أفعال الحياة كالإحساس والحركة الإرادية . ودلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة أن ما يكون من الصور التي فعلها في المادة من غير توسط قوة أخرى ، فذاتها متحدة الوجود بالمادة كالصور الأسطيقية والجمادية ، كالنارية والهوائية والياقوتية والذهبية وغيرها ؛ فكانت هي مادية محضة منقسمة بانقسامها .

وأما ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة أخرى ، فلا محالة تكون تلك القوة لكونها آلة متوسطة أدون منزلة من تلك الصورة ، فتكون تلك الصورة كأنها مرتفعة الذات عن صنع المادة ، وهذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية الأولى شأن النفس ،

فإنها ليست نفسها ، لأن كمال الشيء لا بد أن يتعده ، لاسيما الكمال الأول الذي هو صورته وفصله الحقيقي ، وهنالك كذلك ، ولو سلم فهي هنا كمال لجسم صناعي لا طبيعي . ولو سلم بان يقال : لا يذكر الطبيعي في العدد ليشملها لأنها من أفرادها فهي كمال ثان لها لأن انتظامها بها وليست كمالاً أولاً ولو أخذ المجموع أمراً واحداً لتكون هي كمالاً أولاً كالسواد لمجموع الموضوع والسواد فلا وجود له في الخارج لأن الوجود والوحدة مساوقان - س و .

(١) بل الجسم الطبيعي الآلي ، ففهوم هذه العبارة إن الآلي بالجر صفة للجسم وبفهم من قوله فظهر أن كون الكمال الأول الصخ أنه بالرفع صفة الكمال لأنه النفس التي هي تغفل بالالة وكلاهما جازان إلا أن الأول أولى . ثم إن قوله ولا كل جسم الخ عطف على قوله أهم من الجسم الطبيعي ، ولا زائدة بعد النفي وليست عاطفة على قوله لجسم طبيعي والا لم يجوز الواو لامتناع اجتماع حرفي العطف - س و .

إذ لها حظ من الملَكوت والتجرد ولو قليلاً^(١) فظهر أن كون الكمال الأول للجسم الطبيعي مما تفعل بالآلة خاصيته النفسية ، فكل قوة لجسم طبيعي من شأنها أن تفعل فعلاً باستخدام قوة أخرى تحتها فهي عندنا نفس ، وهذا الحد أعني قولنا كمال أول لجسم طبيعي آلي جامع لسائر النفوس ، اذ ليس المراد بالآلة المذكورة في تحديد النفس ما هو كلاً أعضاء بل ما هو كالقوى ، مثل الغازية والنامية والمولدة في النفس النباتية ، و الخيال والحس . و القوة الشوقية في الحيوان ، لأمثل المعدة و الكبد والقلب والدماغ و العصب فيه ، فعلى هذا القول النفس الفلكية داخلة في هذا الحد لصدق مفهوم الآلي عليها بالبرهان ، وذلك لأن البرهان قائم عندنا على أن الفلك مع كونه ذات نفس درآكة للعلوم ، فهو أيضاً^(٢) ذو قوة طبيعية مباشرة للتحريك ، وله أيضاً قوة حساسة لا كالتي في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال يطرقه آلة الحس . وأيضاً يكون في معنى مواضع أبدانها قوة الحس وفي بعضها قوة أخرى ، ولا كذلك مادة الفلك لبساطته ، فالفلك ككله خيال ، و ككله طبيعة محرّكة وضعية من جنس الطبيعة^(٣) الخامسة ، و ككله حس لكن قوة الحس والحركة دون قوة الخيال وقوة الإدراك الكلي إن كانت .

و بهذا يندفع الإشكال الذي استصعب المتأخرون حلّه و هو أن الحد المذكور ولاحد آخر أيضاً لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاثة أعني النباتية والحيوانية والفلكية ، فإنا إن أعطيناها إسم النفس لأنّها كمال تفعل فعلاً ما فقط ، لزم أن يكون كل قوة نفساً فيكون الطبائع كلها نفوساً ، و ذلك مخالف لما أطبق عليه المتخصصون من العلماء .

(١) ليس المراد التجرد بالمعنى المصطلح اى غير الحال فى المادة والا لا يصح على النفس النباتي بل العيوانى بل المراد بالتجرد المعنى المفهوم من قوله كانها مرتفعة الذات عن نسخ المادة بمعنى وجودها غير وجود المادة لا متعددة بها بل يكون كانها مرتفعة الذات عن نسخ المادة - ل د ه .

(٢) لا امتناع مباشرة التحريك للعقل والنفس بملهى نفس ، ومع هذا فالحركة نفسانية لان الطبيعة مسفرة للنفس والا فالحرركات كلها طبيعية لان الفاعل المباشر فى الكل هو الطبيعة . ولذا قال المعلم الاول حرركات الافلاك طبيعة - س د ه .

(٣) أى البائنة للطبائع الاربع فى العناصر ، لكونها قابلة للكون والفساد دون

تلك - س د ه .

وإن أعطينا إسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية واندرجت الباقيتان؛ وإن أعطيناهما للقوة الفاعلة أفعالا متخالفة خرجت النفس الفلكية ودخلت الأخيرتان؛ وإن زدنا على هذه المعاني شرطاً ازداد تخصيصاً، فإذا كلّمنا احتيل حيلة يتناول بها إسم النفس الحيوانية والفلكية يخرج النباتية، أو يتناول الحيوانية والنباتية تخرج الفلكية، ولا ينبغي أن ينتشر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الأفلاك طولاً وعرضاً حتى يظن أنها أفعال متقابلة فإن لكل واحد من تلك الأفاعيل مبدءاً واحداً وجهة واحدة لا يتغير. هذا ما ذكره من الاشكال، وقد عرفت حلّه بتفسير معنى الآلة، ولا حاجة إلى اعتبار الرأي المحتمل الغير المعلوم في باب الفلكيات حسبما قاله الشيخ: من أن الأجسام السماوية فيها مذهبان:

أحدهما: مذهب من يرى أن كل فلك ذى كوكب يجتمع من الكواكب ومن عدد كرات فيه جسم حيواني قد دبرت له نفس يتم فعلها بعدة أجزاء ذوات حركة فيكون هي كالآلات، وذلك القول لا يتم في جميع الأفلاك والكرات.

وثانيهما: مذهب من يرى أن كل كرة فلها في نفسها حياة مفردة، فيرى جسماً محيطاً بالكل واحداً لا كثرة فيه فهو لا يلزمهم أن يروا أن اسم النفس الواقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية إنما يقع بالاشتراك. هذا.

ثم أعلم أنه بإدخال لفظ ذي الحياة في حد النفس وإن خرجت النباتية لكن ليس كما زعمه الشيخ من أنه لا يقع على الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك الصحيح قال: «إن الحيوانات والفلك لا تشترك في معنى اسم الحياة ولا اسم النطق أيضاً لأن النطق الذي هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهولياني،^(١) وليس هذا بما يصح هناك فإن النطق هناك عقل بالفعل^(٢) والعقل بالفعل غير مقوم^(٣) للنفس الكائنة جزء من

(١) أي الهولياني النظري والهولياني العملي، - س ر هـ.

(٢) إذ ليس هناك عقل هولياني، إذ جميع كمالات الفلك حاصلة بالفضل الا

الاضاع، - س ر هـ.

(٣) يعنى: ان النفس التي هي جزء من حد الناطق، في قولنا الناطق نفس ذات

حدّ الناطق ، وكذلك الحس هاهنا يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول ^(١) أمثلتها و الانفعال منها ، وليس هذا مما يصح هناك انتهى . وذلك لأنّ لفظ ذي الحياة ^(٢) إن أريد به مبدا الإدراك و التحريك المطلقين يقتاول الفلك و الحيوان جميعاً لأنّ الإدراك أهم من الإحساس والتخيل والتعقل .

ث نطق ، ليس مقومها العقل بالفعل ، بل القدر المشترك بينه و بين الفعل بالقوة ، و الا لم يكن الانسان ناطقاً في مرتبة العقل الهولاني ، - س ر .

(١) أى الصور المكتسبة من ذوات الصور ، و الانفعال منها كانفعال الجليديتين ، والروح البخارى فى مجمع النورين ، و ليس هذا مما يصح فى الفلك ، اذ صور الانسان و الفرس و البقر وغيرهما هناك لم تؤخذ منها ، بل الصور التى هناك مبدا هذه ومؤسسا ، فذلك الصور كالصور الملة للبارى تعالى التى هى قبل العلوم ، و ليس انفعال الالة هناك اذ لا عين و لاذن و لا نظير لها ، فالصور يترشح على الافلاك من الباطن - س ر .

(٢) ناطق الى قول الشيخ : و ليس هذا مما يصح هناك ، يبنى ان الدرك التعقل و هو اعلى مراتب العلم المصولى كاف فى صدق الحياة على الفلك ، و ان لم يكن احساس هناك أو لم يكن له نفس منطبعة بان يعمل السلبنى كلام الشيخ على السلب بانتفاء الموضوع ، و اما ان حمل على انه لا يصح هناك احساس على سبيل قبول أمثلتها قبولاً انفعالياً ، فالجواب حيثئذ قوله : واجباً ان أريد بالادراك الأخوذاً الخ .

ولا يخفى انه لم يخرج من كلامه قده جواب لقول الشيخ: النطق هناك عقل بالفعل ، و هنا عقل بالقوة .

و الاولى أن يجاب بان العى مناه الدراك الفضال من غير اعتبار كون الادراك ضلياً و انفعالياً ،

ان قلت : ما الفرق بين هذا المقام ، وما سبق من أن القوة الأخوذة فى تعريف النفس مشترك لفظى ، فكيف لا يلزم استعمال اللفظ المشترك هنا و لزوم هناك ؟

أقول : السرفية ان لفظ القوة كان مشتركاً بين مقولتى أن يفعل و أن يفعل كما مر و المقولات ماهيات السكنات ، و الساهيات و لا سيما ماهيات الاجناس العالية مفضورة على الاختلاف ، و لا جهة جامعة ذاتية بين الموالى ، و الا لم تكن موالى ، فاشتراك القوة بمجرد اللفظ ، و أما الإدراك فوجهه الى الوجود كما مر فى الاسفار السابقة ، ان العلم والحياة و الارادة و القدرة وغيرها تابعة للوجود تدور معه حيثما دار ، بل عينه مصداقاً و فى كل بعبه ، فهو ليس من سنخ الساهيات لعدم محدوديته ، بل من سنخ الوجود المفلطور على الاتفاق ، بحيث يكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاتفاق ، ففى عين كون الادراك ضلياً و اخر انفعالياً يكون الادراك مشتركاً معنوياً ، - س ر .

و أيضاً إن أريد بالأدراك المأخوذ في حدّ الحياة الإحساس فقط يمكن أن يتناول الفلك ، إذ ليس من شرط معنى الإحساس الأفعال الآلة بل لو تحقق احضار صورة جزئية للقوة الحساسة من غير أفعال وقع لآلة الحس لكن الإحساس حاصل بالحققة ، كما يقع في الحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم أو في القنطرة كما للمبر سمين فيشاهدها النفس من غير تأثير الحاسة هناك . فعلم أن حقيقة الإحساس هي حضور الصورة الجزئية لا تأثير الآلة بها ولا انطباع الصورة فيها ، كيف ونحن ذاهبون إلى أن الإحساس عندنا ليس إلا بإشياء النفس صورة أخرى غير التي في المادة الخارجية وهي بمائلته إياها معلقة لا في محل ؛ وهكذا حال الأفلاك في كونها حساسة من حيث أن حساسيتها بطرب من الفعل لا بطرب من الأفعال .

لكن مع هذا ليس لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : إن الحياة بعينها هذا الكمال و هي الأمر الذي يصدر عنه ما ينسبونه إلى النفس ؟ فما الحاجة إلى أن يلتبوا نفساً ؟ فتكون الحياة هي مبدا الأفعال .

لأننا نقول في دفع ما ذكره إنا أقننا الحجة على أنه لما تخصص بعض الأجسام بهذه الآثار دون البعض فليس بد من أن يكون صدور هذه الآثار بقوى أخرى مخصوصة غير الجسميّة المشتركة ، فالمعنى بالحياة إما أن يكون تلك المبادي ، أو كون الجسم ذا تلك المبادي ، أو كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار .

الأول تسليم لما كنا بصدده فإن سمي أحد هذا المبدأ الذي سميناه نفساً باسم الحياة فلا منقشه لنا معه إذ لم يكن خالفنا إلا بشيء لا يعتد به وهو اللفظ .

والثاني باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدا هو المفهوم من ذلك المبدأ .
و الثالث أيضاً غير صحيح فإنه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس أو الهي من حيث هو حي شيئاً واحداً ، وذلك لأن المفهوم من هذا الكون المذكور ^(١) لا يأتي أن يسبقه

(١) المقصودان المفهوم منه لا يأتي عن هذا السبق ، والمفهوم من الكمال المذكور يأتي عنه ، وبين المفهومين تقابل الإيجاب والسلب ، فإذا كان المفهومان فكلاً الحيثيان متقابلين فكيف يكون متصداً مع النفس ؟ فلا يرد أن مجرد عدم الإباء لا يكفي ، بل يجب أن يقال يسبقه البتة ، حتى يكون المطلب برهانياً المقصود ما ذكرناه من أن المفهومين المتخالفين لا ينتزعا من حيية واحدة - س ر ه .

بالذات مبده يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة إليها ، فان ذلك مما يحتاج إلى الربان حتى يتحقق به هذا الكون ، فهذا الكون ^(١) يحتاج إلى كون آخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الأول فيما رسمناه فانه يتمتع أن يسبقه بالذات كمال أول وإلا لم يكن كمالاً أولاً وقد فرضناه أولاً ؛ وهذا مثل ^(٢) كون الجسم ^(٣) بحيث يصدر عنه الإحراق فان نفس هذا الكون وجود الحرارة في الجسم

(١) أي كون السفينة بحيث يصدر الخ لان المفهوم من الكون المذكور كما قال لا يأتي أن يسبقه كون آخر لأنه يحتاج أن يسبقه كون آخر ، - س ر ه .
(٢) ربما يترامى في بادى النظر أن حق العبارة أن يقال كما أن وجود الحرارة و كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق واحد ، لكنه مسبوق بالصورة النوعية النارية ، كذلك الحياة و كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار واحد ، لكنه مسبوق بكون آخر هو النفس . لكن هذا غلط و تكثير في المثال ، فان مراده قده أن المفهوم من الكمال الاول المذكور والكون الذى بالفرض المبده له واحد ، و الا لم يكن كمالاً أولاً فما فرضت مبدهاً أولاً فهو لاخبره ، كما ان كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق وجود الحرارة فيه شيء واحد فان كونه بحيث يصدر عنه الاحراق بوجود الحرارة فيه ، بلا اثنية و تقدم و تأخر ، فقله : و كذلك وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئاً واحداً متعلق بما سبق و نتيجة له ، اى كما ان كون السفينة الخ مسبوق بالزمان ، كذلك هذا الكون مسبوق بوجود النفس ، - س ر ه .
(٣) قال الشيخ في الشفا : ان كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء او يوصف بصفة يكون على وجهين :

أحدهما أن يكون في الوجود شيء غير ذلك الكون يصدر عنه ما يصدر ، مثل كون السفينة يصدر عنه منافع السفينة ، و ذلك مما يحتاج الى البرهان حتى يكون هذا الكون والربان ، وهذا الكون ليس شيئاً واحداً بالموضوع .

والثاني أن لا يكون لشيء غير هذا الكون في الموضوع ، مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحرارة ، حتى يكون وجود الحرارة في الجسم هو وجود هذا الكون ، وكذلك وجود النفس وجود هذا الكون على ظاهر الامر ، الا أن ذلك في النفس لا يستقيم فليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئاً واحداً ، و كيف لا يكون كذلك والمفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال و مبده ثم للجسم هذا الكون ؟ والمفهوم من الكمال الاول الذى رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر ، لان الكمال الاول ليس له مبده و كمال أول فليس ان المفهوم من الحياة والنفس واحداً اذ ههنا ما احياة ما يظم الجمهور انتهى كلامه الشريف م د ه .

شيء واحد ، ولكن وجود النفس و وجود هذا الكون ليس شيئاً واحداً ، بل هـو : (١)
كون الأشياء بحيث يصدر عنها أفعال الحياة على ضربين : فمن الأشياء ما يجب أن يسبق
هذا الكون كون آخر ؛ ومن الأشياء ما ليس يجب أن يسبقه كون آخر ؛ فأما الذي
يحتاج في هذا الكون إلى أن يسبقه كون آخر سبقاً بالذات فهو الأجسام الحية ، فإن
هذه الأجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياة لكان كل
جسم حياً ، و إن كان لها هذا الكون لا بمجرد أنها أجسام ما قد تخصصت بأمر آخر .
وليس لك أن تقول : (٢) هذا الكون هو الذي يقوم الجسم ، لأن جوابك أن

حياة الجسم هي الكون الذي بعد هذا الكون المفروض مقوماً له و كلامنا في الكون
الثاني (٣) سواء أريد بالجسم هو الذي بمعنى المادة و الذي بمعنى الجنس ؛ إذ لكل
منهما تأخر بحسب الكون أو بحسب الماهية المذكورة ، وأما ما ليس بجسم فلا مانع من أن
يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجب في أكثر (٤) ما ليس بجسم أن يكون

(١) كلمة بل للترقي ، يبنى ثبت السبق على البت و الوجوب في حياة الجسم ،
و لا ننكفي بمجرد الاحتمال . وإيضاً نقول يمكن أن يكون النفس عين الحياة كما ذكره
القاتل ، لكن لا حياة الجسم ، أعني كون الجسم بحيث يصدر عنه أفعال الحياة بل كون
الشيء بحيث الفخ - س و ر .

(٢) أي ليس لك أن تقول : ما ذكرت سابقاً من أن الحياة هي النفس العرفية
بالكمال المذكور ، لأن الجواب إن الحياة للجسم التي يجوز أن تقوم و تحصله ، وتكون
عين النفس التي هي كماله الأول ، هي الكون الذي في الصمود ، بعد الكون الذي هو مجرد
الجسمية الذي فرضته مقوماً ، و كلامنا من حيث اسناد التقويم والتكبير في الكون الثاني
الذي بعد الطبيعة في الصدور زماناً و قبلها بالذات ، فالمراد بالتقويم : التقويم التحصيلي ،
كما يقال : إن الصورة مقومة للبهولي مع أنها ليست من علل القوام لها ، بل شريكة
الفاعل لها - س و ر .

(٣) أي الثاني بحسب الذكر لأحسب المرتبة - م و هـ .

(٤) إضافة إلى ما بينه بيانية ، و ما ليس بجسم أكثر بالنسبة إلى الأجسام الحية ،
ولا يجوز جعل الإضافة لامية ، بل يجعل الأقل الهولي و الاغراض ، لأن هذا هو الضرب
الثاني من الأشياء ، التي يصدر عنها أفعال الحياة و ما جعلت أقل خارجة عن القسم -
س و ر .

وجوده حياته كالموجود الأول وما يتلوه من العقول والنفوس ، والحياء ليس ما به يكون الحي بالذات حياً ، إذ من المحال أن يصير الشيء بهذا الكون ذا هذا الكون بل حياة الشيء نفس حقيقته ؛ كما أن الوجود ليس ما به يصير الموجود موجوداً لاستحالة أن يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت في باب الوجود والمضاف و الأبن والعقل ونظائرها ، فإن المضاف بالذات نفس الإضافة ، فالأبن لا يحتاج إلى أب آخر ، والصورة العقلية وجودها وغلبتها شيء واحد .

فصل (٢)

في ماهية النفس المطلقة

و إذ قد فرغنا من حدّ النفس بما هي نفس بحسب المفهوم الاسمي الإضافي فجدبر بنا أن نشغل بتعريف ما هيّاتها و نتفحص أنه هل لها حقيقة أخرى غير كونها كما لا للجسم ؟ وذلك لأننا إذا قلنا أنها كمال لم يعلم من ذلك بعد أنها جوهر أو ليست بجوهر ؟ فإن معنى الكمال الشيء الذي بوجوده يصير النوع نوعاً ؛ فالنفس شيء يصير الحيوان حيواناً والنبات نباتاً ، وهذا لا يعلم منه أنها بعد جوهر أو عرض ؟ فإن كثيراً من الكمالات هي في موضوع كالسواد والكتابة وغيرها فإنها كمالات أولية للمركب منها ومن الموضوع ، السواد للأسود بما هو أسود ، والكتابة للكاتب بما هو كاتب .

فإن قلت : أليس هذا الشيء ^(١) موجوداً في المركب - والمركب لا في الموضوع - فهو موجود لا في موضوع بل فيما لا يستغنى ذاته ^(٢) عن ذلك الشيء ؟

قلنا : كون الشيء جزءاً لما لا يكون وجوده في موضوع لو فرض أن له وجوداً

(١) أي ليس هذا جزءاً مما ليس في الموضوع ، وأما مجرد الوجود فيما ليس في الموضوع فليس مناطق الجهورية بالضرورة ، و إلا فالسواد موجود في الجسم والجسم ليس في الموضوع ، والقرينة على ما فسرناه قوله : قلنا كون الشيء جزءاً و قوله : ليس كل جوهرى جوهر - س . د .

(٢) يبنى السواد مثلاً في المركب النى لا يستغنى ذاته عن ذلك الجزء ، اذ الكلى محتاج الى الجزء ، وهما متقدمة مطوية هي أن كل حال في محل يحتاج الى الحال جوهر - س . د .

غير وجود الأجزاء لا يمنعه أن يكون في موضوع ، وكون الجزء فيه لا كشيء موجود في الموضوع لا يجعله جوهرأ وقد علمت في مباحث الجواهر أن جوهرية الشيء لا تختلف بالإضافة حتى يكون الشيء بالقياس إلى ما هو جزء له جوهرأ ؛ وبالقياس إلى ما يعرضه عرضأ كما في الذاتية ^(١) والمرضية ، وليس كل جوهرية ^(٢) جوهرأ ، ولا كل عرضي عرضأ ، فالجواهر جوهر في نفسه وبالقياس إلى كل شيء ، وكذا العرض عرض في نفسه بالقياس إلى كل شيء . يعني أن القياس إلى الأشياء لا يغير جوهرية الشيء . بمعنى كونه جوهرأ ولا عرضيته بمعنى كونه عرضأ ، نعم يغير كونه جوهرياً أو عرضياً .

قال الشيخ : وإن الشيء إذا تعقلت ذاته ونظرت إليها فإن لم يوجد لها موضوع ألبتة كانت في نفسها جوهرأ . وإن وجدت في ألف شيء لا في موضوع بعد أن توجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها عرض ، وليس إذا لم يكن عرضأ في شيء ^(٣) فهو جوهر فيه ، فيجوز أن يكون الشيء لاعرضأ في الشيء ولا جوهرأ في الشيء كما أن الشيء يجوز أن لا يكون واحداً في شيء ولا كثيراً فيه ، ولكن في نفسه واحد أو كثير . وليس الجوهري والجوهر واحداً ، ولا العرض ^(٤) بمعنى العرضي في باب

(١) فانهما أمران إضافيان كالحيوان فانه ذاتي بالقياس الى الانسان عرضي بالقياس الى الناطق اذ الجنس عرض عام للفصل كما أن الفصل خاصة للجنس - س . ر .

(٢) وليس كل جوهرى كاللون للسواد ، ولا كل عرضي كالانسان للناطق ، فانه ليس عينه ولاجزءه بل عرضي له - س . ر .

(٣) قد خرج منه الجواب لما سبق من ان الشيء في المركب لا في موضع كالسواد في المركب منه و من الموضوع ، فنقول : لا يلزم اذا لم يكن الشيء عرضأ في شيء أن يكون جوهرأ فيه ، بل يجوز ارتفاعها عنه وان كان في نفسه واحداً منها ، كما ان زيدا ليس واحداً في السماء ولا كثيراً فيه ، وكذا في مرتبة ماهيته ، وان كان في نفسه و في حيزه واحداً - س . ر .

(٤) فان العرض المستعمل في ايساغوجي ، أى الكليات الخمس ، بقولهم المرض العام و المرض الخاص و المرض اللازم و المرض الفارق ، هو العرض المحمول ، و هو العرضي كالباشي والضاحك ، و المرض المستعمل في قاطيغور ياس يعني المقولات العشر ، هو مقابل الجوهر ، أعني الحال في المحل المستثنى كالشيء والضحك ، بل يحتل أن يكون نفس ماقائمة بالموضوع ، فاذا كانت نفس ماقائمة بالموضوع بكون عرضا ، وان

إيسا غوجي هو العرض الذي في قاطيفورياس و قد بينا هذه الأشياء في صناعة المنطق انتهى ، فلم أن كون النفس كما لا للجسم والجسم جوهرأ و كونها جزءأ للمركب لأعرضأ قائماً بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل أن يكون نفس ما قائمة بالموضوع و هي مع ذلك يكون جزءأ للمركب ، ويحتمل أن لا يكون في موضوع فيكون جوهرأ . فلم يتيسر بعد من مفهوم كون النفس كما لا أن ذلك الكمال جوهر أو عرض . فيجب لنا أن نأظر إلى ماهية النفس هل هي جوهر أو عرض ؟ لكن البرهان قائم على أن النفس جوهر . ولا يكفي في هذا المطلب ما فعله المتأخرون من بيان جوهرية ذاتنا الإدراكية ، و الاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهرأ مجردأ عن البدن ؛ إذ ذاك لا يفيد جوهرية النفوس على الإطلاق ، و الأولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان مجردة بعض أنواعها ، و كذا تقديم الدلالة على مجردة نفوسنا الإنسانية عن الأبدان المنصرية و الأجسام المادية على مجردة طائفة منها ، و هي التي بلغت إلى مقام العقل والمعقول بالفعل عن العالمين ومفارقتها عن الدارين . أما بيان كون النفس على الإطلاق جوهرأ فهو أنه قد سبق أن بعض الأقسام في ذاتها و طبائعها مما يصدر عنها أفعال الحياة ، والحياة في الحيوانات ^(١) صفة ذاتية مقومة

و وجدت في ألف شيء ، لأفي موضوع كما سبق من الشيخ ، إلا أن يجعل تلك النفوس حقائق متباينة ، أو المراد أنه يحتل أن يكون نفس ما هي النفس النباتية والمنطبعة من الحيوان قائمة بالموضوع - س ر .

(١) توضيحه أن الصفة هنا كالوصف العنوان في السنة المنطقيين ، كما قالوا أنه قد يكون عين ذات الموضوع و قد يكون جزؤه و قد يكون خارجاً منه ، وليس المراد به الصفة العرضية المعرفة بالمعنى القائم بالغير ، وإنما كانت مقومة للجسمية لكونها موجودتين بوجود واحد ، لا يحتاج في اتصافها بها إلى ضم ضمنية كما أن الجسم الأبيض يحتاج في الاتصاف إلى ضمنية البياض . فالمراد بالجسمية الجسمية المضافة إلى الحياة أي الحيوان ، و بالقوم المحصل ، و إلا فالفضل بالنسبة إلى الجنس و هو هنا الجسم بما هو جسم ، م م لا مقوم ، فالمراد بالجسمية بالمعنى الجنسي الجسم المأخوذ لا بشرط في ضمن بشرط شيء ، أو المراد الجسم الجنسي في ضمن النوعي ، و هو الحيوان ، والقوم محمول على ظاهره ، وبالجسم الذي هو موضوع أو مادة الجسم المأخوذ بشرط لا المستغنى عن الحال ليكون .

لجسميتها بحسب الماهية أعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذي يكون موضوعاً أو مادة ، و مبده تلك الحياة مقوم لجسميتها بالمعنى الذي هي به مادة كما علمت في مقامه . و جماعة من المتأخرين حتى صاحب حكمة الإشراق حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين في الجسم زعموا أن حياة الحيوانات علوة لأجسادها عرضاً قريباً ، و زعموا أن لاشي من الأجسام مما هو حي بالذات بل كل جسم في نفسه فهو ميت ظلماني ، وليس كذلك فإن كل حيوان جسم لذاته و الجسم جنسه ، و الحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ بموضوعاً ، و هذا اذا اخذ بشرط لا بالنسبة الى الامراض ، أو المحتاج اليه ليكون مادة ، و هذا بالنسبة الى الصور الجوهرية ، و حاصل البرهان انا نشاهد صدور آثار الحياة من الحيوان ، و ليس مستند الى الجسمية المشتركة ، والالكان كل جسم كذلك ، ولا الى الهولي لكونها قابلة مضنة ، فلا يمكن تصحيح ذاتية الحياة باعتبار هذين اللذاتيين العامين ، فاذا كانت الحياة صفة ذاتية للجسمية المضافة اليها وضلا لها فأخلها صورة مقومة للمادة التي هي مبده الجنس ، تقوياً تحصيلها ، لان الصورة شريكة حلة الوجود للمادة ، لامن علل القوام لها فيصنق على تلك الصورة أنها حالة في الحل المتقوم بالعال ، و كل ماهو كذلك فهو جوهر فالنفس جوهر .

ثم لما كان مبنى البرهان ذاتية الحياة للجسم اذلو كانت عرضيا كان مبدها عرضاً ؛ و ان الاسود لما كان عرضيا للجسم كان مبده عرضا و هو السواد ، تصدى لابطال منهج من زعم انها عرضية بناءً على ما رأوا من أن الاجسام دائرة هالكة ، ولم يفرقوا بين الجسم بشرط لا ولا بشرط ، و الا فالثاني حي بالذات ، و كيف لا ويصدق كما ذكره قده على الحيوان بل يصدق على الناطق ، كما يصدق الناطق على بعض الجسم ، و مفاد الحل هو الاتحاد في الوجود ، فمرتبة من مراتب الجسم لا بشرط هي الناطق ، و الفصل المتعلق بتميز عن الفصل الحقيقي ، و هو هنا العقل بالقوة ، و العقل بالفعل .

و أيضاً قد ثبت أن كل بسيط واجد و جامع لكمالات مادونه ، و أيضاً يقتضى الحركة الجوهرية التي يقول بها المصنف قده - و الحركة متصلة واحدة - جميع الحدود التي في البدايات و الاواسط و النهايات واحدة ، و بهذا القدر يمكن دفع التكفير عن القائلين بالمعاد الروحاني فقط ، بشرط أن يتفو هو بالجسمية ، و ان كان هذا القول قصوراً و كفرأ عقلياً لان جسم الذي لابد ان يتقد به هو الجسم الصوري فليد عن بآلم التقادير و الاشباح ، كما الى المعاني و الارواح ، ثم كيف لا يكون هذا الجسم المذكور حياً ، و من مراتبه الجسم البرزخي و المثالي الاخرى ، ان الدار الاخرة لى الحيوان -

لا بشرط شيء أي الجسم بما هو جسم مطلق وإن لم يكن الإطلاق^(١) قيداً له ، فبعض الجسم بما هو جسم حيوان ، وكل حيوان حي بالذات ، فبعض الجسم حي بالذات ، و ذلك يناقض قولنا لاشيء من الجسم بحي بالذات ، فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات ، نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحي .

فإننا نقرر أن نوع الحيوان ماهية حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم ، و الحياة ذاتية له ، وليست حياة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة ؛ وإلا لكانت الأجسام كلها حيواناً لا شراً كها في الجسمية فهي بواسطة أمر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم أعني النوع الإضافي له ، ومقوم النوع الذاتي للجوهر جوهر لآهالة . فمبدء الحياة^(٢) في الحيوان صورة جوهرية .

وهكذا نقول : في الجسم النباتي إن النمو والتغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الذي هو من الأنواع المحصلة للجسم الطبيعي ، وليست حصولها لأجل الجسمية المشتركة ، فله لآهالة صورة نوعية محصلة ل ماهية الجسم الطبيعي المطلق على سبيل الفصل و التنوع ، وللمادة المخصوصة على سبيل التقويم ، والآثار المخصوصة على سبيل الإفادة ؛ فتلك الصورة التي هي مبدء هذه الأفاعيل والآثار لكونها محصلة للجوهر تحصيلها وتنوعاً و خصوصاً هي أولى بأن يكون الجوهر من نفس الجسمية المبهمة الوجود ، و من الجسمية المادية القابلة لتأثيرات ذلك المبدء المسمى بالنفس النباتية ، - وقد سبق في مباحث الصور النوعية ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادئ من القاعدة التي وضعناها في هذا الباب - فليرجع إليها من اختلج في صدره بعد دغفة .

(١) فإن المطلق التقيد بالاطلاق اعتباراً لاجود لها في الخارج ، و جله فرداً خفياً ليس إشارة الى أنه يجوز أن يقيد بالاطلاق أيضاً ، بل الى أنه يطلق عليه المطلق ، و ان لم يقيد بالاطلاق أو الى أنه في ضمن فرد منه مقيد بالاطلاق - س ر ه .
(٢) البرهان كما ترى أننا يثبت جوهرية النفس ، بمعنى كونها مقومة لنوع جوهرى ، مندرج تحت مقولة الجوهر ، نظير كون المادة الاولى و الصورة الجسمية ، و كذا الصورة النوعية على ما قبل جواهر ، و أما الاندراج تحت مقولة الجوهر بحيث مير بانضمام فصل اليه نوعاً محصلاً من الجوهر فهو متنع . فالصور الجوهرية و كذا الفصول الساخوذة منها ، ليست جواهر بمعنى الاندراج تحت مقولة الجوهر ، و انما هي جواهر بمعنى المقوم للنوع الجوهرى - ط مد .

الباب الثاني

في ماهية النفس الحيوانية وبيان جوهريتها ومجردها ضرباً من التجرد ، وفيه فصول:

فصل « ١ »

في جوهريتها

قد علمت فيما سبق ما فيه كفاية ولكن سنزيدك هاهنا إيضاحاً ، وذلك أن الناس من ذهب إلى أن النفس هي المزاج ، ويدل على فساد براهين :
الأول أن البدن جوهر أسطقي مركب من عناصر متنازعة متسارعة بطباعها إلى الانفكاك ، والذي يجبرها^(١) على الامتزاج وحصول المزاج قوة غيرها سواء قلنا : إن العناصر باقية على صورها النوعية كما هو المشهور ، وعليه الشيخ وغيره من العلماء ، أو قلنا :^(٢) إنها غير باقية ؛ وذلك لأن الكيفيات العرضية أينما حصلت فهي تابعة للمصور ، فالنفس سواء كانت متعلقة بمادة مركبة^(٣) أو بمادة مفردة لا يمكن أن تكون عين

(١) وما قيل من أن النفس موقوفة على المزاج فلو عكس دار منفتح ، بان حدوث النفس موقوف على المزاج وأما المزاج فعظه موقوف على النفس - س د هـ .

(٢) كما هو مختاره على ما صرح به في أواخر مبحث الجواهر ، والعق أنها غير باقية بصرفاتها وإن كانت باقية بنحو التوسط ، بمعنى أن الأرض المنكسرة مثلاً أيضاً أرض ، كما أن الكيفية باقية ولكن منكسرة الصورة ، فالأرض التي في بدن الإنسان من مراتب الأرض وإن لم تكن صرفة واللكانت كيفيتها صرفة ، لأن تخالف الآثار تبع تخالف مبادئها ، وحقيقة هذا على القول بجواز الاشتداد والتضعف في الجواهر ، وتبدل الذات مع اصل محفوظ فيها واضحة - س د هـ .

(٣) هذا ناظر إلى بقاء الصور النوعية ، كما أن قوله مفردة ناظر إلى عدم بقائها -

الكيفية المزاجية لأن مبدء الشيء وحالته لا يكون من ذلك الشيء ، ولا أيضاً يمكن أن تكون صورة من صور التفكير لأن لكل منها آثاراً مختصة ليست آثاراً للنفس ، فالنفس إذن غير الكيفية المزاجية وغير الصورة الأسطقسية التي لواحد من الأسطقسات . لكن هنا شكوك :

منها : لعل الأسطقسات في بدن الحيوان مقصورة ^(١) على الاجتماع و حصول المزاج لا أن جابراً يجبرها على الالتيام أو حافظاً يحفظها أو مخطط مزاجها . وحله : أن المقصور من الأسطقسات المترجة إنما ينحفظ أمحاطاً قسرياً إما لمصيان المسلك عن الانشقاق كاحتباس النيران و الأهوية في الأرض قسراً حتى إذا قويت زلزلت الأرض وخسفتها ، و إما في زمان حركتها إلى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ، ومعلوم أنه ليست الأجزاء النارية والالهوائية في المتشقق بلقت في القلة إلى حيث تضعف عن الانفصال من المخالطة ، ولا هناك من الصلابة و عسر الانشقاق ما يمنع محلل الجوهر الخفيف عنه . وفي المتشقق أرواح كثيرة هوائية نارية إنما يجلسان مع الأرضية والمائية بشيء آخر غير جسمية المتشقق بدليل أنه إذا غارق الرحم و عمرض للبرد الذي هو أولى بالتجميد رق بسرعة ، وكذلك إن عمرض للحر أو كان في رحم ذي آفة .

ومنها : سلمنا أنه ليس سبب الاحتباس هو القاصر فلم لا يجوز أن يكون السبب صفر الأجزاء و شدة الالتحام ؟ وجوابه : أن صفر الأجزاء فيما ليس بمفطور في المائع الكثير لا يمنع التفتت كالحال ^(٢) في المتشقق إذا لم يلتصقه فم الرحم زالت

(١) بنى أن الفلك مثلاً بحرته على الاجتماع قسراً بسببه تحقق الفصل والانفصال بينها زماناً ما ، وحاصل الفصل أن احتباس النار و الهواء ما هنا اما الضيق السلوك كما في الزلزلة ولا هناك و اما لتحقيق الفصل و الانفصال في زمان الحركة إلى الانفصال من الغلط ، لكون الأجزاء الباقية بعد القسر من النار والهواء في نهاية القلة ، فنبطؤ حركتها ، كما في الدهن المذكور ، فإنه يتحقق الامتزاج حال حركة الأجزاء إلى الانفصال ، فنقول معلوم الخ في الكلام لف ونشر غير مرتب - س و .

(٢) المراد أن مانعة الصنر لا يتصور مع قلة المائع ، و إنما يتصور مع كون النار و الهواء مفطورين في المائع الكثير ، وهنا ليس كذلك كما هو حال المتشقق على التقدير المذكور ، لان صفر الأجزاء لو منع من التفتت فهو باق متصداً التمام فم الرحم

خثورته^(١)

فإن قلت : لو كانت ^(٢) درية المنى وهوائيته غالبتين على مائيته وأرضيته لكان المنى صاعداً بالطبع ، وليس كذلك فبطل المقدم . وإن كانت الأرضية والهائية غالبتين جاز أن يحسهما بالفسر .

قلنا : لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب أن يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقة الرحم وتمرّضه للبرد .

فإن قلت : لم ^(٣) لا يجوز أن يقال النارية والهوائية اللتان كانتا في المنى ضدان بالمائية عند تمرّضه للبرد لأنهما متفارقان عنه ؟ وإذا لم يخلصا بالمفارقة لم يلزم ما ادّعيتموه .

قلنا : فإنّ يلزم أن يبقى مقدار حجم المنى زماناً يمتدّ به سيّما عند عدم البعاسر الخارجيّة كحرّ الهواء الملطيف به المحلّل له بسرعة ، وليس كذلك .

ومنها : لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الماء والأرض هو النشف ثمّ تعلّق النار بهما كما يتعلّق بالحطب ؟

والجواب : أن النشف إنّما يكون عند إخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البذل .

فهب : إنّ المنصرين الثقيلين اجتماعاً لا لجامع من خارج بل ^(٤) بمجرد الاتفاق في إياه فينبغي أن لا يروى خثورته ، وإذا ذاك علمنا أن السبب عدم السابح الكثير - س ر ه .

(١) بالناء المثلثة تقيض الرقة - م ر ه .

(٢) حاصل السؤال : أنا سلمنا أن المايح هنا ليس كثيراً حقيقياً ، لكنه كثير بالاضافة الى النار والهواء ، وهو كاف في العيس . وحاصل الجواب انه لو كان سبب العيس ذلك ، لبقى عند مفارقة الرحم ، لبقاء الكثرة الاضافية - س ر ه .

(٣) ناظر الى قوله لوجب الخ - م ر ه .

(٤) ليس كذلك ، بل لما كانت النسابة شرطاً في المناصر ، ولهذا جعل كل واحد منها مجاوراً لنسابة في الترتيب المكاني ، خرج الهواء من خلل الأرض لمتافرتها فاشتفت الأرض الماء المناسب لها لضرورة الخلاء ، كما مر في اوخر السفر الاول في اجرة المعلقة في الماء - س ر ه .

الميل إلى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية والهوائية؟ وأما تعلق النار^(١) بالحطب فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فإن النار إنما يحدث في الحطب شيئاً فقيماً على الاتصال فتزول بانقلابها إلى الهواء على التدرج، وليست هناك نار واحدة متعلقة بالحطب، بل النيران المتعلقة بالقتلة كالحاء الجاري على الاتصال.

ومنها: لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الأسطوانات محريك الوالدين أو مزاج الرحم ثم يبقى ذلك القسر زماناً؟

وجوابه: أن حركة الوالدين وإن كانت تؤدي إلى اجتماع الأسطوانات التي في المنى، لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم إلى المنى بعد ذلك حتى يتم الأعضاء الحيوانية، ولا بد من حافظ لذلك الاجتماع، وهذا هو الجواب^(٢) القوي عن السؤالين السابقين.

و أيضاً: لولم يكن في المنى فاعل يفعل المزاج والأعضاء لكن يجب أن يكون العضو المتخلف أولاً هو الظاهر لأن الأجسام إنما تفعل ما تفعل بالجثة لا بالقوة

(١) بنى انكم جعلتم سبب البقاء والاجتماع مدة ما التعلق، كالتعلق بالحطب في النار، فإن النار باقية مجتمع مع الحطب مدة بسبب التعلق، وهذا باطل، لأن النار المتعلقة به لا بقاء له، بل يتجدد آناً فآناً، على نمت الاتصال، كما ترى في أصول الشمل، فلا تتسكن النار الأولى من البقاء، حتى يحصل المزاج، فإن المزاج تحتاج إلى الحركة الاستعالية، كما إلى الحركة الابنية في أجزاء المترج - س د .

(٢) أتى بصيغة الثنية، مع أن الاسئلة الماضية ثلاثة، للاحاطة الثاني بالاول، كما قال في صدر الثاني؛ سلمنا فانه صريح في ابتناؤه على الاول، والحاصل ان جامع أجزاء أصل المادة شيء آخر ولكن جامع الاجزاء المنفضة اليها، والملة البقية لجمع الاول نفس المولود، أي طليعة منها، وهي الطبع الذي لا بشرط، وفي الحركة وان لم يكن الطبع الواقع من مراتبها، وكون هذه الافعال وما يبعثها من نفس المولود. و باطن ذاتها الميكوتية، لامن امر خارج غير خفي، اذ لا يخفى أن جميع الاثار الظاهرة في البساط والركبات الناقصة والنامة المدنية عن امود داخلية مختصة هي القوى والطباع، فكيف ينزلزل القاعدة في النبات والحيوان؟ والبادي هنا آم وأقدر وأكل وأشمر، ومع ذلك فالكل بقدرته الله تعالى، لان البادى مفارقاتها بجهاتها النودانية درجات قدرته، وفاعليتها مراتب فاعليته، وهنئ الوجوه للمعالي القويم - س د .

و من جهة المعاشة والانضمام ، و الأقرب مكاناً أسبق حدوثاً من الأبعد ، و التالي هائل بالاستمرار فكذلك المتقدم ، و ذلك لأن أول الأعضاء مكوّناً هو القلب . و أيضاً كثير من الحيوانات يحدث لابلتوالد .

و منها : أن هذا الاجتماع قد لا يحتاج إلى سبب حافظ ، والدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد مفارقة النفس عنه زماناً و ليس هناك حافظ ، فلو كان الحافظ هو النفس لوجب أن يتفرق الأجزاء عند الموت .

والجواب : ^(١) أن لأجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قدراً من العناصر الكثيفة و شكلاً و لوناً لا يحتاج إلى حافظ نفسي كما لا يحتاج البناء في انحطاطه و تماسك أجزائه إلى حافظ غير يبوسة العنصر ، والذي كانت النفس حافظة إياه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان ، بل قدر آخر و مزاج آخر مالم يتغير و لم يفسخ لم يعرض الموت ، و النفس ليست من الأسباب القريبة الموجبة لهذا اللون و الشكل الباقيين ، بل هي كفاعل بعيد يؤدي ضرب من تحريكه إلى هذا الشكل واللون كالبناء و الباني ، ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد في بدن الحيوان و غيره فينحفظ في مدة في مثلها يمكن أن يتحرك العناصر تمام حركات الاقتراق والتلاشي سريعة إذا كان الانحمار قليلاً أو بطيئاً إن كان كثيراً ، ويسبق إلى الانفصال ما شأنه أن يسبق كالجواهر الناري و الهوائي ، و يتأخر ^(٢) ويبطئ ما شأنه التأخر و البطؤ كالأرضي و المائي بل يجب أن يتوسط زمان لحركة الانفصال ، ولم يجب أن يكون ثبات الميت زماناً قليلاً بحسب الحس دليلاً على أن اجتماعه وقع بلا جامع على أنك إن حققت لم تجد الشخص وقد فارقته الحياة في أن من الآتات على أمر أو حال كان عليه في حال الحياة .

(١) والحق أن يقال : لا يقطع علاقة النفس بالكلية ، بل مادام اثر البدن باقياً باقية ، و على هذا يعمل ماورد من زيارة القبائر ، و هذا أوفق بنهب الصنف قده ، فكما أن مقام الطبع البدني في الحدوث من مراتب النفس و اشراق و طليمة لها ، كسفونة و تحمر يحصلان من نار عطية في فحم ، كذلك في الزوال كحرارة بيت في الجدران من الشمس بعد الغروب ، وليؤخذ النار و الشمس في مثالنا هذا لا بشرط بحيث يكون الشعاع و السخونة من صفتها و ظهوراً لهما لا شيئاً على حيالهما - س ر .

(٢) في بعض النسخ بالواو و هو أولى و ان كان أو فهو لنسج الغلو - س ر .

ومنها : أن النفس لا يحدث إلا عند استعداد المادة لم وذلك الاستعداد لا يحصل إلا بحدوث المزاج الصالح ، فإن المزاج من العلل المعدة للنفس ، والعلة المعدة وإن كانت علة بالعرض لكنها مقدمة بالطبع ، فإذا كان تكوين النفس علة اجتماع العناصر ، فكيف تتقدم النفس على ما يجب تأخرها عنه أغني اجتماع العناصر الذي يتقدم عليها بالطبع وأجيب عن هذا الإشكال : بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الأبوين ، ثم إنه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس المولود ، ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء .

واعلم أن المتأخرين قد اضطرب كلامهم في أن الجامع لأجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها ولزاجها أم لا ؟ وفي أنه نفس المولود أم نفس الأبوين ؟ فنهب الإمام الرازي إلى أن الجامع نفس الأبوين قبل حدوث نفس المولود ، وبعد الحدوث تصير هي حافظة له ، وجامعة لسائر أجزائه بالتغذية كما ذكر . وهل هو أيضا في بعض رسائله المشتملة على أجوبة مسائل المسعودي أنه لما كتب بهمنيار إلى الشيخ وطلابه بالحجة على أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها ؟ قال الشيخ : كيف أبرهن على ما ليس ، فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين ، والحافظ لذلك الاجتماع أولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ، وتلك القوة ليست واحدة في جميع الأحوال ، بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين . قال : « وبالجملة فإن تلك المادة تبقى في تصرف المصورة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فيحينئذ توجد النفس ، هذا ما ذكره .

و أورد عليه أولا بأن الحكماء جعلوا المصورة والمولدة وغيرهما قوى للنفس والآلات لها ، والنفس حادثة بعد المزاج و تمام صور الأعضاء ^(١) كما هو مذهب المعلم الأول

(١) هذا ليس بسديد ، لأن المورد أوردته على القائل بالحدوث ، مع أن قدم النفس باطل لحدوثها . إنما قالوا بهذا لقوله صلى الله عليه وآله خلق الأرواح قبل الأجساد بالقي عام ، فخلقوا العام على الزمان في السلسلة العرضية الزمانية ، مع أن المراد العام الربوبي في السلسلة الطولية الدهرية من الجبروت والملكوت ، وأيضاً قالوا : به أخذاً لما ورد في الشرع من أخذ المهدوي الشافعي ، لكن هذا أيضاً على طور آخر . ويرد على هذا أيضاً به

والمشائين ، فالقول بإسناد تصوير الأعضاء وحفظ المزاج إلى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة ، وفعلها بنفسها من غير مُستعمل إياها وهو ممتنع جداً^(١).

و أمّا ما ذكر في التفصي عن هذا مارةً بعدم تسليم حدوث النفس لجواز^(٢) قدمها كما نقل عن بعض الأقدمين . و مارةً بحدوثها قبل البدن كما هو رأي بعض الملتزمين . و مارةً بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل بجعلها من قوى النفس النباتية المغايرة لها^(٣) بالذات كما هو رأي البعض . و مارةً بتصييرها من قوى نفس^(٤) الأم ، فشيء من هذه الوجوه لا يضمن ولا ينفى .

وثانياً : بما اعترض به محقق الإشارات في شرحه : بأنّ ما نقل في تلك الرسالة عن الشيخ يخالف ما قاله في الفصل الثالث من المقالة الأولى من علم النفس في الشفاء وهو قوله : فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أسطقسات بدنه ومؤلفها و مركّبتها على نحو يصلح معه أن يكون بدناً لها ، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي . و بأنّ تفويض التدبير من قوّة بعد مدّة إلى قوّة أخرى كنفس المولود غير معقول في الأفاعيل والتدابير الطبيعية و إنّما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بإرادة^(٥) متجدّدة . ثمّ أجاب عن أصل هذا الإشكال : بأنّ نفس الأيوين تجمع بالقوّة الجاذبة أجزاء غذائية ثمّ تجعلها أخلاطاً وتفرز عنها بالقوّة المولدة مادة المنى و تجعلها مستعدّة لقبول قوّة من شأنها إعداد المادة وتصييرها إنساناً بالقوّة ؛ وتلك القوّة صورة حافظة لمزاج المنى كالصور المعدنية ثمّ إنّّه يتزايد كمّالاً في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى

✽ أول ما ورد على الأول . و أيضاً يلزم التعطيل . و أيضاً يلزم التخصيص بلامخصص في اختصاص وقت خاص بالحدوث ، بخلاف ما إذا كانت النفس حادثة بحدوث البدن - س ر .

(١) هذا الجواب يستلزم تفويض الفاعل الطبيعي تديره إلى غيره ، وهذا يتم بالفاعل الصناعي دون المجبول كما سيجيء - س ر .

(٢) هذا أيضاً واه جداً إذ لا تسلط تلك النفس على مالا علاقة طبيعية بينها وبينه ، فهو كاستخدام نفس زيد القوي الحالة في بدن عمرو - س ر .

(٣) التقييد لأجل أن ذلك غير معقول أيضاً ففى من يفعل بإرادة ثابتة قديمة -

س ر .

أن يصير مستعداً لقبول نفساً أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية ، فيتكامل المادة بتربيتها إياها ؛ وهكذا إلى أن يستعد لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضاً فيتم البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس شاطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ؛ وتبقى مدبرة للبدن إلى أن يحل الأجل . وقد (١) شبهوا تلك القوى في أفعالها من مبدئ حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجالوره ثم تشتد الحرارة النارية في الفحم فيتجمر ثم يشتعل ناراً ؛ فمبدئ الحرارة الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة ؛ واشتدادها كمبدئ الأفعال النباتية ؛ وتجمرها كمبدئ الأفعال الحيوانية ؛ واشتعالها ناراً كالناطقة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من نقصان إلى حد ما من الكمال ، و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ، ويتبين أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنبتين هو نفس الأبوين و هو غير حافظها والجامع للأجزاء المضافة إليها إلي أن يتم البدن إلى آخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود . وقول الشيخ إنهما واحد لهذا الاعتبار ، وقوله إن الجامع غير الحافظ بالاعتبار الأول انتهى .

أقول : ما ذكره كلاميتين إلا أن فيه إشكالا لا ينحسم ولا ينتج إلا بقرينة من إثبات

(١) التشبيه بالنار المذكورة و ان ناسب سياق المصنف قدم من كون النفس ذات مراتب اولها الطبع وأخيرتها ما شاء الله تعالى ، إلا أنه لا يلائمه المتقدم من كلماته كقوله مستعد لقبول نفس أكمل ، ولا يلائمه أيضاً انكار الحركة الجوهرية . أقول : قول المحقق قدمه كأنه شيء واحد و استعماله لفظي النقصان والكمال حيث أن التباين ليس أحدهما ناقصاً من الآخر و الآخر كمالاً له ، بل لا بد أن يكونا كضوء ضئيف وضوء شديد ، و غير ذلك من اشاراته ما ينبه على ذلك السياق . وأما انكار الحركة الجوهرية فمحمول على ثبات وجه الله تعالى في كل شيء الذي هو باطن الذات لها ، فان ما هو لم هو ، و إطلاق الجوهر على الذات ليس بعزيز في كلامهم و كلام غيرهم ، و لما كانت عباراته في شرح الاشارات و غيره ناصة على أمالة الوجود فلوهر عن الجزء الثالث في النفس بل في العالم الكبير بالوجود لكان حسناً أيضاً ، ومعلوم أن تجوهر الشيء و تدوته على هذا المنهج بالوجود - س و - .

الاشتداد في الجوهر فإن ما ذكره يحتمل ^(١) وجوهاً :

أحدها أن هذه الأفاعيل المتعددة من الحفظ للمزاج والتنمية والتحريك الإرادي والنطق صادرة من مبدئه واحد بالعدد له قوى متعددة متعاقبة في الوجود فيلزم عنه حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة وكونها معطلة عما سوى الأفعال الجمادية ، وهذا ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكيمية ولم ينبغ إليه أحد من الحكماء .

و ثانيها أنها تصدر من مباد متعددة متخالفة الذوات متفاضلة في الكمال ؛ وهذا يوجب ما ذكره وأجله من تفويض الفاعل الطبيعي تديره في مادة إلى فاعل آخر يخالفه ، وإن زعم ^(٢) أن الصورة السابقة تفسد عن المادة ، وتتكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادة ، فيرد عليه أن فعل القوة السابقة ليس إلا الحفظ والتعويم والتكميل ، ومحال أن تكون القوة الطبيعية التي شأنها تعويم المادة مما يوجب ^(٣) فسادها وإبطالها ، أو يجعلها

(١) لا يخفى على الناظر البعير أن الكلام المنقول من المحقق الطوسي نس في اشتداد الجوهرى . ولا يحتمل شيئاً من الوجوه الثلاثة التي ذكرها المصنف قده فانظر فيه حق النظر - ل ر ه .

(٢) الفرق بين هذا الشق والشق الثاني أن الصور في الثاني كانت باقية وفوض أحدها تديرها الى الاخرى ، و صارت هي نفسها معطلة ، وفي الثالث الصورة صارت فاسدة وتكونت صورة اخرى باشرت فعلها وفعل نفسها . ولا يخفى ان هنا شقاً آخر ، وهو أن تكون الصورة السابقة باقية عند ورود اللاحقة ولا تفوض فعلها الى اللاحقة بل تؤل كل أثر الى مبدئه يناسبه ، فما لم يبطل هذا الشق أيضاً لم يلزم المطلوب ، وهو أن يكون مبدئه هذه الآثار شيء واحد ذو مراتب مختلفة بالشدة والضعف متصلة اتصالاً ممنوياً ، لأن هنا مبادئ دفنية الحصول ذوات مفاصل . لكن لما كان هذا الشق واضح البطلان لم يتعرض له ، لان تلك الصور لما كانت متدرجة في الكمال من كاملة الى اكمل من اكمل وهكذا لابد أن يصدر من كل منها ما يصدر من سابقه ، مع انه يبطل هذا و بعض ما سبق من أن المادة الواحدة لا بد لها من صورة واحدة ، و الجنس الواحد فصله واحد ، والمطلوب الواحد علت واحدة - س ر ه .

(٣) أى يوجب فساد المادة الثانية المصورة بالصورة .

ان قلت : في المعطوف بكلمة أو أيضاً فساد المادة متحقق فكيف القابلة .

قلت : في المعطوف عليه جعل القوة موجبة لفساد المادة ، وفي المعطوف جعلها موجبة

بحيث تستحق بالاعداد لقبول ما يفسدها ويبطلها بالتضاد ، فهذا ينافى كون المني بصورته التي

للزوم الفساد ، وكلمة أو للاضراب ؛ وضير تضدها راجع الى القوة ؛ والمنظور اليه في الحقيقة فيه فساد القوة نفسها ، والمعنى بل يجعل القوة مادتها مستعدة لقبول ما تضده نفس القوة .

ان قلت : السائل لم يبين الفساد ولم يجعل الصورة مفسدة ، فنظوره أن الامور الخارجة تضدها كما تضده الصورة السادة في الانقلابات ، فليكن في النفس من هذا القبيل .

قلت : ان مانع فيه من قبيل الحركة والاستكمال لامن باب التفساد بالامور الخارجة والداخلة كما قال : فهذا ينافى كون المني الخ . قال الشيخ : ان كون الشيء من شيء على وجهين :

أحدهما يعني ان كون الاول انا هو ماهو ؛ بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي اذا صار رجلا لم يفسد ، ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه أمر جوهرى ولا عرضى الا ما يتعلق بالنفس ، ويكونه بالقوة بعد اذا قيس الى كمال الاخر .

والثاني بان يكون الاول ليس طباعه أنه يتحرك الى الثاني مثل الماء يصير هواء ، فاذن يحصل فيه الجوهر الذى للاول بينه فى الثاني ، والقسم الثانى لا يحصل الذى فى الاول بينه للثانى بل جزء منه ، و يفسد ذلك الجوهر . وقد نقل هذا عن الشيخ فى السفر الاول فى العقل والمقول .

و بالجملة كل صورة نوعية فى مادة شأنها تقويم تلك المادة وتحصيلها ، وفى المركب كذلك مع حفظ تركيبها ومزاجها ، لا افساد المادة و اعداد مادة لقبول ما يفسد تلك الصورة . و أيضا لو كان هنا كون وفساد لازم كون الغير المتناهى من الاكوان والفسادات محصورة بين حاصرين ؛ ولزم تنالى الانات والانيات ؛ لان الفساد والكون عندهم دفئان ، والكلام فى مراتب كل نفس كالكلام فى التبدل من نفس الى نفس ؛ فكما أن التبدل من النفس النباتية الى النفس الحيوانية بالفساد والكون كذلك التبدل فى مراتب كل نفس ، كما فى النفس النباتية التى قرية الافق من الجباد كما فى الطحلب ، و التى قرية الافق من الحيوان كالنحل . وكما فى النفس الحيوانية التى للخراطين و التى للسمك ، و فيما بين مراتب شتى ؛ والطبيعة لا تطفر عنها . و اما حديث القسر فهذا ليس منه اذ فى مواضع القسر لا يبقى المادة القرية بل تضده كما فى قطع النبات و حرق الحيوان أو غرقه مثلا ، و هنا المادة على حالها ولو كان فى الترقبات الطولية قسريات لكان القسر دائما أو أكثر كما لا يخفى وهما محالان فاذن المحرك المعيد غير الزاج و هذا نظير الطبيعة المعيدة للعالة الطبيعية بعد زوال العالة القرية القسرية وهى غير العاليتين - س و ه .

فيه بصدور الاستكمال ، ولو كان كذلك لوجب أن تكون القوى النباتية و الحيوانية والنظرية متضادة ، وليست كذلك بل هي متفاوتة متفاضلة في الكمال الوجودي ، كل سابق منها متوجه إلى اللاحق توجه الشيء إلى كماله ، وتثبت الفعل إلى غايته ، وغاية الشيء علة تمامه لاعلة بطلانه ، فلما بطلت الشقوق الثلاثة ثبت أن الجوهر الصوري مما يشتد في وجوده ويتكامل في تجوهر ذاته ، ويتطور في أطواره ، ويستو في الدرجات الطبيعية والنباتية والحيوانية والبشرية إلى ما شاء الله تعالى . وقد علمت من تضاعيف البيان فيما سبق أن الأفاعيل الذاتية متوجهة بالذات إلى ما هو خير وكمال ، ولا يتوجه شيء من الأشياء في سلوكه الطبيعي نحو شيء مناف له مضاد إياه إلا بقسر قاسر أو قاطع طريق له من خارج ، بل الكشف و البرهان قد أوجبا أن الأشياء كلها طالبة للخير الأقصى والنور الأعلى جل مجده ، ولنعمد إلى ما كنّا فيه .

البرهان الثاني على مغايرة النفس للمزاج ، إنه لا شك أن النبات و الحيوان متحركان من تلقاء أنفسهما إلى كمالتهما في الكم والكيف ، ولامحالة أن الحركة تقع في أمر جتهما أيضاً لأنّ المزجة تابعة للممتزجات ، فالمزاج يبدل عند الحركة ، والمحرك باق غير متبدل ، فالمزاج ليس هو ذلك المحرك . و أيضاً فلا بدّ أن البدن الذي يسوء مزاجه بمرض وشبهه ، قد يعود إلى المزاج الصحيح ، ولا بدّ له من معيد ، وليس هو المزاج الصحيح الذي قد بطل ، ولا المزاج الفاسد ، فإنّ المحرك المغيّر المزاج ؛ وليس خارجاً عن جسم الحيوان ، لأنّه لو كان مفارقاً فهو لا يفعل إلا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت ، وإن لم يكن مفارقاً فهو لا يفعل إلا بمشركة الوضع ^(١) أو بالجسمية المشتركة ، وهما باطلان . أمّا الثاني فظاهر كاسر . وأمّا الأول فلما ^(٢) يعرف بأدنى تأمل من أنه ليس اغتذله الحيوان ونموه وتوليد بقر قاسر ، فيكون بقوة فيه ، وهو المطلوب .

(١) التردد على سبيل منع الغلو ، فانه لو فعل بالجسمية المشتركة لكان فعله بمشركة الوضع أيضاً - س ر هـ .

(٢) بهذا التاويل كما يظهر بطلان الاول يظهر بطلان الثاني ، الا أن يكون المراد بالثاني هو الجسمية المشتركة من الحيوان الذي هو متحرك في مزاجه ، لا أن انفصل من الحيوان يحركه بالجسمية المشتركة فتدبر - ل ر هـ .

البرهان الثالث لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الإعياء لأن الإعياء إنما يكون بسبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه ، وليس يمكن أن يقال أن طبائع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها ، لأن فعل الطبائع بعد امتزاجها يجب أن يكون من جنس فعلها حال بساطتها ، ولا يخالفان إلا بالقوة والضعف ، فإنه لو كان مقتضى المزاج مقابلاً لمقتضى الطبائع ، لكانت تلك الطبائع تقتضي أمرين متقابلين وذلك ممتنع . فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الإعياء ، ولما تجاذب مقتضى النفس ، ومقتضى الطبيعة عند الرعدة ، فلذلك قال الشيخ في الإشارات : إن الحيوان متحرك وبشيء غير مزاجه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته ، قال الشارح المتقدم : يريد بقوله حال هذه الحركة - البطؤ والسرع - كما في الإعياء ، فإن المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالإنسان إذا أراد رفع قدمه ، فجبهة الحركة الإرادية هي الفوق ، وعند الإعياء لا يكون الحركة سريعة . ويريد بقوله في جهة حركته ممانعة النفس والطبيعة كما في الرعدة ، لأن النفس تحركها إلى فوق والمزاج إلى أسفل ، فيتركب الحركة منهما . ويريد بقوله في نفس حركته إن الإعياء ربما ينتهي إلى حيث لا يخوى النفس على التحريك أصلاً .

وقال الشارح المحقق : المراد بعالة الحركة وقت الحركة ، والمزاج قد يمانع في جهة الحركة ، كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنه يريد الفوق ، ومزاجه يدفعه لغلبة الثقلين يقتضي السفلى ، والمراد بقوله في نفس حركته إن المزاج يقتضي السكون على وجه الأرض لمقتضى الثقل المذكور ، والنفس قد تريد الحركة على وجه الأرض ، ورد ما ذكره في باب الرعدة ، بأنها لا يتركب من هاتين الحركتين فقط ، بل ومن كل حركة في جهة تريدتها النفس ؛ ومن كل حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس ، فإنه إذا أحدث محرك ميلاً إلى جهة وعارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلاً إلى مقابل تلك الجهة .

البرهان الرابع إن الإدراك الحسي في هذا العالم لا يكون إلا بتكليف الآلة بكيفية من ياب المحسوس ، فاللمس لا يتحقق إلا مع استحالة مزاج العضو اللامس ،

فالمدرَك لتلك الكيفيّة إن كان المزاج ؛ فذلك إمّا أن يكون المزاج الذي قد بطل وهو ممتنع ، أو الذي حدث وهو أيضاً ممتنع ، لأنّ المزاج الصّحيح الأصلي لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدّد ذاته ؟

و بالجملة الإحساس يستدعي الانفعال والشئ لا يتفاعل عن نفسه ، فإنّ لا بدّ في الإحساس من شيء باقٍ عند توارّد الحالتين ليحصل الشعور بذلك التغيّر والمزاج غير باقٍ . البرهان الخامس إنّ الحيوان قد يتحرّك في مزاجه ، إمّا عن الاشتداد إلى الضعف أو عن الضعف إلى الاشتداد ، ولا شك أنّ المتحرّك ^(١) غير المتحرّك فيه ، فالمتحرّك في المزاج غير المزاج .

البرهان السادس من العرشيات قد علمت أنّ الإدراك عبارة عن وجود المدرَك بالفتح للمدرَك بالكسر ، فنقول : لو كانت النفس هي المزاج ، لزم أن يكون العرَض موجوداً لنفسه ، والتالي معال فالمقدم مثله ، و إمّا بيان الملازمة : فلأنّ النفس تدرك المزاج والمزاج لأنّه كيفيّة ملموسة تكون عرضاً ، فلو كانت النفس هي المزاج فيكون العرَض موجوداً لذاته ، وأمّا بطلان التالي فلأنّ وجود العرَض في نفسه هو وجوده لموضوعه لآلذاته فليس إذن المدرَك هو المزاج بل موضوع آخر . وليس ذلك هو الجسم المطلق لأنّ ذلك ممتنع ، وإلاّ لكان كلّ جسم درّاكاً . ولا أيضاً الجسم المنصري وإلاّ لكان كلّ جسم منصري درّاكاً ، وهو خلاف الواقع ، فإنّ القوة التي تدرك المزاج شيء غير المزاج ، ولا الجسم الذي قام به المزاج ، بل شيء غيرهما ، وهو المطلوب .

البرهان السابع إنا سنقيم البراهين على تجرّد النفس الحيوانيّة والقوّة الخياليّة ^(٢) عن الأجسام المنصريّة والطبيعيّة ، والتجرّد فوق الجوهرية ، فبطل كون النفس مزاجاً .

(١) والظاهر المحرّك بدل المتحرّك في الموضعين فإن المتحرّك هو البدن فتظن - ل د ه .

(٢) هدفنا إشارة إلى أن النفس الحيوانية مجردة بحسب القوة الخيالية لا بحسب اللس كبحسب الحيوانات التي لها اللس فقط . ثم ان ما سبق من أنا لا نستدل بالتجرّد على الجوهرية كما ضله المتأخرون هو التجرد المقلّي . وهنا وقع الاستدلال بالتجرّد الجوهري الخيالي ، فلا منافاة وان لم يشمل هذا أيضاً جميع النفوس كالتبائية - س ر ه .

اعلم أن من الناس من حاول إبطال كون المزاج نفساً بطريق آخر، وهو أن مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه، فلو كان المشكل مزاجه لكان شكل الكل وشكل الجزء واحداً، والتالي باطل فكذا المقدم.

واعترض عليه بعض الفضلاء بأن المشكل عنده القوة المصورة، وهي قوة سارية في محلها؛ وجزئها مساو لكلها في الماهية فيعود المحال في القوة المصورة ما ألزم في (١) المزاج، وكذلك أيضاً يلزمه أن يكون شكل جزء (٢) الفلك مساوياً لشكل كله.

أقول: أما القوة المصورة فهي وإن كانت سارية في العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال، بل طاعة وخدمة للنفس، فتفعل التشكيل في الأعضاء بحسب أغراض النفس وحاجاتها، وأما فعل القوى البسيطة التي تفعل الكرات، فلاجل أن القوة الواحدة إذا اقتضت في مادة واحدة مقداراً معيناً وأفادت شكلاً كان مقتضاها من الأشكال الكروية فإذا سبق شكل الكروية للكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر للاتصال (٣) الواقع فيها. وقال أيضاً: لو كان المعرك قوة مزاجية تحركت إلى جهة واحدة فإن المزاج

(١) من وحدة شكل الكل والجزء، وكلمة ما بدل للمحال وخير مبتداء محذوف - س ر .

(٢) لأن الشكل هو طبيعة الفلك وهي واحدة، وليس لها شمول وإرادة وسنوح اعراض كالمصورة والمزاج؛ فيلزم أن يكون كل جزء من الفلك كرة وليس كذلك - س ر .

(٣) يعني ليس هاهنا بالحقيقة بعض وبعض بل متصل واحد والاتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصية، فإذا تشكل الموضوع بشكل يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر نعم لو انفصل جزء من الفلك عنه لكان كرة. لكن لا يضاف أنه يمكن أن يقال بذلك في المزاج أيضاً، فنقول هو المشكل لكن إذا أفاد شكلاً للكل يمنع ذلك من إفادته للجزء.

ان قلت: إن موضوع المزاج ليس بسيطاً فإن صور العناصر باقية في السواليد، وليس اتصال حقيقي فيها لوجود الفاصل بتعصر الأجزاء وناسها.

قلت: الكلام في السادة القرية كالمصيبة والمظبية أو نحوها، وهي واحدة لا البعدة والافلايتم الدليل لجواز تفاوت الشكل بتفاوت القابل - س ر .

الواحد مقتضاه واحد . واعتزى عليه الفاضل المذكور : بأن هذا أيضاً منقوض بالقوى النباتية ؛ فإن كلاً منها واحدة تفعل أفعالا كثيرة كذلك ها هنا .

أقول والجواب بمثل مامر ، فإن القوى النباتية تفعل أفعالا مختلفة على حسب أغراض النفس . فهذه البراهين ^(١) التسعة المذكورة ظهر أن النفس الحيوانية ليست قوة ^(٢) مزاجية كالصور المعدنية ، مع أن المعدنيات أيضاً ليست آثارها و لوازمها إلا بصور جوهرية غير أمزجتها .

فصل (٢)

في بيان مجرد النفس الحيوانية ، وعليه براهين كثيرة

منها أن الحيوان قد يتزايد ^(٣) أجزاؤه تارة ، ويتناقص أخرى بالتحليل ، فإنه ما من بدن حيواني إلا ومستولي عليه الحرارة الفريزية والأسطقسية الداخلتان ، وحرارة الحركة والهواء المطيف به ، سيما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس ، وذلك الحيوان باق بشخصه في الأحوال كلها فعلمنا أن هويته مغايرة للبيئة المحسوسة .

(١) و يعلم أن غالب المقدمات المأخوذة في هذه الحجج مقدمات طبيعية أو طبية مأخوذة من علومها على نحو التسليم والاصول الموضوعة يانها على الفن الذى اخذت من - ط مد .

(٢) أى ليست مزاجاً وإنما عبر بالقوة لاطلاق القوة الفعلية على الاغراض أيضاً كالحرارة فانها مبدا التغير كما مرفى مرحلة القوة والفعل ، و عبر ببناء النسبة من باب نسبة العام الى خصوصياته كاطلاق الجوهر الصورى على الصورة ، فالهولانى على الهولوى ونحوها تمييزاً لذلك العام أو من باب التجريد البدعى .

و قوله كالصور المعدنية من باب التشبيه بالنقد ، وهذا أدل دليل على ما قلناه . س ر .

(٣) وهذا ما أشار اليه المحقق الطوسى قده فى التجريد بقوله : و غير المتبدل غير المتبدل . و احتراض المحقق القوشجى عليه بأن هذا جار فى النفس الحيوانية فتكون مجردة فالدليل اعم من البدعى فاسد ، لان الدمى أيضاً عام لان بناء الماد الجسماني على مجرد النفس الحيوانية بحسب القوة الغالية ، وبدون هذا لا يمكن اثباته ، ولكنه لم يعطر بiale هذا الانتباه وليس ملائماً لذلك - س ر .

ومنها أن البهائم تدرك هوياتها الإدراكية ، وكيف لا وهي مهرب عن المؤلم وتطلب اللذيذ ؛ وليس هربها عن مطلق الألم ؛ أما أولا فلأن المشهور إنها لا تدرك الكميات ، ولو أدركتها لكان ما نحن بصدده ألزم . وأما ثانياً فلاقتها لا تهرب عن ألم غيرها مع أن ذلك أيضاً ألم . فهي إذن تهرب عن ألمها ، فهو يقتضي علمها بأنفسها وذلك يقتضي مجردها بوجهين :

أحدهما أن العلم يقتضي ثبوت الشيء المدرك بالفتح للشيء المدرك بالكسر ، والصورة التي تحمل المادة وجودها للمحل لا لنفسها ، وكل ما وجوده ^(١) لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل . وثانيهما أن علم الحيوان بهويته دائم وليس بمكتسب بالحس ، وعلمه بأعضائه الظاهرة والباطنة ليس كذلك ، فهو بته ^(٢) مغايرة لأعضائه .

أما الصغرى فلأن العلم بوجود النفس لو كان مكتسباً ، لكان إما ^(٣) بالحس وهو باطل ، فإن الحس لا يحس بنفسه فكيف بما هو آلة لها ، ومستعملة إياها . وأيضاً ^(٤) ربما يعلم ذاته عند ما لا يحس بشيء أصلاً ، وإما بالفكر فلا بد من دليل ، والدليل إما علّة النفس أو معلولها ، والأوّل باطل ، لأن علّة النفوس شيء أجل من أن يحيط به علم الحيوان . وأيضاً أكثر ^(٥) من الناس يعرفون أنفسهم وإن لم يخطر ببالهم

(١) أي وجده بالفعل فلا يرد الهبولي إذ ليس لها وجود بالفعل الاضلية القوة -

س . د .

(٢) ان قلت : النتيجة لهذا القياس ان علمه بهويته مغاير لمعلمه بأعضائه لاما ذكره .

قلت : قد ثبت أن العلم والمعلوم بالذات متحدان بالذات - س . د .

(٣) ان قلت : هذا الكلام في قوة أن يقال لو كان مكتسباً بالحس لكان اما

بالحس ، لانه نقض قوله وليس بمكتسب بالحس وهو باطل .

قلنا : هذا نقض لكلا الجزئين لان قوله علم الحيوان بهويته دائم بنزلة قوله ليس بمكتسب بالحس وبنيته ، اذ المكتسب ليس بدائم كما لا يخفى . قوله : وليس بمكتسب بالحس من باب ذكر الخاص بعد العام - س . د .

(٤) كما في الهواء الطلق على ما سذكره - س . د .

(٥) ان قلت : الكلام في النفس الحيوانية . قلت : اذا كان الانسان كذلك فالحيوان

طريق أولى ، مع أن أكثر الناس لاختلاف بينهم وبين الحيوانات -

علّة أنفسهم ، والثاني أيضاً باطل ، لأنه إما أن يكون الوسط في الاستدلال هو الفعل المطلق ، أو فعله المضاف إليه ، فإن اعتبر الفعل المطلق ، لزم إثبات فاعل مطلق لأفعل هو هو . وإن اعتبر الفعل المضاف فاعلمه بالفعل المضاف إلى الشخص توقف على العلم به ، فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف إليه لزم الدور ، فثبت أن علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حس أو دليل .

و أما الكبرى فلأن الإنسان لا يعرف أعضائه الظاهرة إلا بالحس ، ولا أعضائه الباطنة إلا بالترشيع ، فكذا الحيوان لا يعرف أعضائه إذا عرف إلا بأحدها .

برهان آخر على أن الحيوان ليس هو البنية المحسوسة ، فنقول : لو فرض الحيوان كآلة خلق^(١) دفعة . و خلق كمالاً . ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات ، وإنه يهوى في خلده أو هواء يطلق لا يصدمه قوام الهواء ، ولا يحس بشيء من الكيفيات ، وفُرقت بين أعضائه حتى لا يتلاصق فاتّه في هذه الحالة يدرك ذاته ، و يغفل عن كلّ أعضائه الظاهرة والباطنة ، بل يثبت لذاته ولا يثبت لها مقداراً ولا طولاً ولا عرضاً ، ولا جهة من الجهات ، ولو تخيل وضعاً أو جهة أو عضواً من الأعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على أنه جزء من ذاته . و ظاهر أن المشعور به غير المفعول عنه ؛ فإن هويته مقايمة لجميع الأعضاء .

فصل (٣)

في دفع ما أورد على (٢) جوهرية النفس من الشكوك

قالوا إن القوى النباتية حائلة في الأجسام ، وكذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات ، و فاعلة للأفعال الجزئية ، و الجواهر المفارقة^(٣) يستحيل (١) ليس من البعيد أن ينسج ذلك ؛ و خاصة في غير الإنسان من سائر أنواع الحيوان - ط مد .

(٢) أى على كونها جوهرأ فقط ، ليست فيها شأبة العرضية فافهم - م ر ه .

(٣) إن أراد المفارقة حتى من هلائق المادة فالحكم صحيح ولكن النفس الحيوانية

ليست مفارقة بتلك الشأبة ، وإن أراد المفارقة في العجلة فالحكم ليس بصحيح - م ر ه .

أن يكون ^(١) مدركاً للجزيئات ، و فاعلاً للأفعال الجزئية ، فإن ذلك النفس قوة جسمانية علة للمجموع ^(٢) المركب من البدن ومنها ، فذلك القوى النباتية والحيوانية موجودة كل واحد منها في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة ، فهي إذن جوهر صوري . فمن جو زكون شي موحد جوهرأ و عرضأ باعتبارين ، قال : إن النفس من حيث أنها جزء للنبات أو الحيوان جوهر ، و من حيث أنها تقوم بمحل مستغن عن الحال في جسيمة عرض . وكذا من أحوال كون ^(٣) القائم بالمحل جوهرأ أنكر جوهرية النفس مطلقاً . وقد علمت فساد هذين القولين . ^(٤) ثم للقائلين بعرضية النفس متمسكات :

(١) ان قلت : أليس المفاوق مدركاً لذاته الشخصية . قلت : بلى ولكن بالحضور ، والكلية والجزئية من اقسام العلم الحسولي . و أيضاً المستحيل ادراك الجزئي المتغير بالالات المتغيرة لا الجزئي المجرى - س ر .

(٢) ان أراد أن الجوهر المفاوق مطلقاً و ان كان مفارقاً خيالياً يستحيل أن يكون مدركاً للجزيئات و فاعلاً لها فسنوع . و ان أراد أن المفاوق العقلي يستحيل أن يكون كذلك فسلم ، و لكن يلزم منه ان لا يكون النفس الحيوانية من المفاوقات العقلية ؛ ولا يلزم منه أن لا تكون من المفاوقات مطلقاً ؛ وال المطلوب هو الثاني لا الاول فلا تغفل - ل ر .

(٣) اي علة ناقصة فمن حيث أنها علة للمجموع الذي هو جوهر و جزء له يكون جوهرأ لئلا يلزم تقوم الجوهر بالعرض ؛ و من حيث استثناء المحل في الجسمية عن الحال يكون عرضاً - س ر .

(٤) وجه الحال ما سيذكر من الدور ، فانهم قالوا : الحال لا محالة محتاج الى المحل فلو احتاج المحل اليه لدار فهو مستغن ، و الحال في المحل المستغنى عرض ، و لذا قالو : بعرضية الصور النوعية لكن ليسوا قائلين باليهولي فلا يلزم عرضية الصورة الجسمية يقتضى هذه القاعدة - س ر .

(٥) أما الثاني فلما مر في الجواهر و الاغراض أن الحال محتاج في الشخص الى المحل ؛ و المحل لا يمكن أن يحتاج اليه من هذه الجهة بل من جهة أخرى ؛ فاما في قوام وجودها كاحتياج الى الصورة الجسمية أوفى نوعيتها كالصورة النوعية فلا دور . و أما العرض فهو الحال في المحل المستغنى في الوجود والتنوع معاً .

ان قلت : ما معنى احتياج المادة الى الصورة النوعية في التنوع ، و نفس الجسمية أيضاً نوع تام ، اذا الاعتبار في التسمية بالوجود في العقل ، والجسم في العقل قديم بجسوه و هو الجوهر وفصله و هو القابل للاباد .

أحدها أن الحال يمتنع أن يكون سبباً لمحلّه لاستحالة الدور فلا يكون جوهرأ .
و ثانياً و إن يساعدوا على أن الحال يمكن أن يكون من مفعولات المحل
لكن قالوا : إن النفس ليست كذلك لأنها إنما تحدث عند حدوث المزاج الصالح ،
و المتأخر لا يكون علّة للمتعمّم ؛ فالنفس لا تكون علّة لحصول المزاج .

و قالوا إن النفس لو كانت جوهرأ لكان الجوهر ذاتياً لها لأنه جنس لما معته من
الأنواع المحصلة ، فلو كانت النفس جوهرأ لكان العلم بجوهرتها بدنياً حاصلًا من غير
كسب و التالي باطل فكذا المقدم .

و الجواب أما عن الأول فقد مرّ فيما مضى .

و أما عن الثاني فلما مرّت الإشارة إليه من أن المزاج الذي هو علّة معدّة
لفيضان نفس أو صورة جادية على المادة المستعدّة به غير المزاج الذي تحييه و تحفظه
تلك النفس أو الصورة فاندفع الدور .

و أما عن الثالث فالذي ذكره الشيخ هو إنما لانعرف من النفس إلا أنها شيء مدبّر
للبدن ؛ فأما ماهية^(١) ذلك الشيء فمجهولة ، و الجوهر ذاتي لتلك الماهية لا لمفهوم أنه شيء ما
مدبر للبدن ، فما هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا ، و ما هو معلوم لتأخير متقوم بالجوهر
فرالت الشبهة .

و اعترض عليه بعض الفضلاء بأن علمي بنفسي غير حاصل بالكسب كما برهن عليه ،
فلا يخلو إما أن لا أعلم نفسي إلا من حيث أن لها نسبة إلى بدني أو أعلم حقيقتها ، فلا أول
ثم قلت مرادهم بالتنوع مبرورة الجسم نوعاً تاماً من الأنواع المتكافئة كاللباس
و المركبات التي كل منها في عرض الآخر ، و الجسمية المشتركة بين الاجسام النورية
مأخوذة من الأنواع المترتبة كالهبولى لأنها أيضاً نوع بسيط هذا .
و أما الاول فلان التركيبان أدى الى الوحدة الحقيقية ، فكيف يكون وجود واحد
جوهرأ و عرضاً ، و فدمر ان التماس الى الاشياء لا يغير جوهرية الشيء و لا عرضيته ، و ان
لم يؤد إليها فليس جزءاً بالحقيقة كالعبر الموضوع بجنب الانسان - س ر ه .

(١) بنى ان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت اذا كان ذلك الشيء متصوراً بالكنه
لا بأمر صادق عليه مطلقاً ، بل على التفصيل أيضاً لا على سبيل الاجمال كتنصور المحدود
فان الفرق يتو بين الحد بالاجمال و التفصيل - س ر ه .

باطل لما قد مضى وثبت أن علمي بنفسي ليس غير نفسي ، وأنه أبدأً حاصل بالفعل وهي جوهر بالحقيقة ، وليست من باب المضاف . قال : و العجب من يقول بهذين القولين ثم يفتل عن تناقضهما للموجب . ثم قال : والجواب الصحيح أن يقال الجوهرية ليست من الأمور الدائمة فلذلك جاز أن يبقى مجهولاً كما بيناه من قبل .

أقول : أما كون الجوهر ذاتياً للألوان الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان . وأما كونه مجهولاً في النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فله وجه آخر لم يحصله هذا الفاضل وأمثاله ، وهو أن الجوهر ذاتي للماهيات التي يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر و فصل محصل له ؛ وليس الجوهر جنساً للوجودات إذ الوجود كما سبق لا جنس له ولا فصل له . والعلم بالشيء إذا كان بحصول صورة زائدة حصلت عنه في ذات المدرك فذلك العلم إذا كان بكنهه ؛ فلا بد أن يكون بحدّه المشتمل على جنسه وفصله .

وأما إذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص وهويته الشخصية ، والوجود من عوارض الماهية ، والماهية أيضاً غير داخل في وجودها والعلم الحصولي صورة كلية ومقاماتها أيضاً أمور كلية ، والعلم الحضورى هويته شخصية غير محتاج الحصول إلى تقدم معنى جنسي أو فصلي . فالإنسان متى رجع إلى ذاته أو حضر هويته فربما غفل عن جميع المعاني الكلية حتى معنى كونه جوهرأ أو شخصأ أو مدبرأ للبدن ، فإني لست أرى عند مطالعة ذاتي إلا وجوداً يدرك^(١) نفسه على وجه الجزئية ، وكل ما هو غير الهوية المخصوصة التي أشير إليها (أنا) خارج عن ذاتي حتى مفهوم (أنا) ، ومفهوم الوجود ومفهوم المدرك نفسه ومفهوم المدبر للبدن أو النفس أو غير ذلك فإن جميعها علوم كلية أشير إلى كل منها (هو) ، وأشير إلى

(١) الأولى في العبارة أن يقال : الوجود مدركاً نفسه لأن الاستثناء مفرغ ، ويمكن أن يقرء بالإضافة وحاصل كلامه أن للنفس كبارها مقاماً واحداً ، ومقاماً واحداً على نحو الآية ، فالقيام الاحدى ملاحظة الذات تقطع من دون ملاحظة كونها جامعة الكمالات ، ومع قطع النظر عن المعاني الصادقة عليها ، والقيام الواحدى ملاحظتها مع اسمائها الحسنى وصفاتها الجسالية والجلالية من الحياة والتقل والتوهم والتخيل والاحساس والقدرة والتجرد وغيرها - س ر .

فاني (أنا) ، فالنفلة عن الجوهرية أو الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الإنسان وكذا الحيوان .

و يمكن حل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور . فقد مبين ومضيق من مضاعيف الكلام أن النفس النبائية ليست بجسم . وثبت أيضاً أن بعض النفوس ما يصح لها الانفراد بذاتها ، وهي التي ثبت لها إدراك تخيلي بالفعل أو إدراك لذاتها وهويتها فلم يقع في جوهريتها شك كالأشخاص وغيره من الحيوانات التامة الحواس التي لها القوة الإدراكية الباطنة كالوهم والحفظ والتخيل .

وأما الحيوانات التي ليس لها إلا قوة اللمس وما يقرب منها وسائر النباتات فجوهريتها كما سبق بأن المادة القريبة بوجود هذه النفس فيها إنما هي بمزاج خاص^(١) وهيئة ؛ والمادة إنما تبقى بذلك المزاج مادامت النفس موجودة لأنها التي تجعلها بذلك المزاج ، فإن النفس لا محالة علة لتكوين مادة النبات والحيوان على المزاج الذي لها وهي مبدء التوليد والتربية ، فالموضوع^(٢) القريب للنفس يمتنع أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس ، لإبان يتحصل أولاً بسبب آخر ثم لحقته النفس لحوقاً ملاحظاً له بعد ذلك في حفظ مزاجه وتقويمه وتركيبه كالحال في الأعراض اللازمة أو غير اللازمة كما زعمه بعض الناس بل أكثرهم : أن المنى يتحصل أولاً بصورة معدنية ثم يضاف إليها صورة نفسانية وليس كذلك ؟ فإن النفس مقومة لموضوعها القريب موجدة إياه بالفعل ، وإذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب ، وزالت القوى المتشعبة منها فيه ، وصير الموضوع

(١) هذا المزاج ليس هو المزاج الذي هو جامع لتنام استمداد حدوث النفس المتقدم عليها تقدم المستند التنام على السند له وهو تقدم بالذات بالمعنى الأعم ؛ بل هو مزاج منبث من النفس انبعاث الظل من الأصل ، وهو مجبول بجملها وهي مقومة عليها تقدم ما بالذات على ما بالعرض ، وتقدم المرتبة العالية على المرتبة الدانية المتصلة بها اتصالاً على نحو الاتحاد تدبر تفهم - م - د .

(٢) المراد بالموضوع - المحل مطلقاً - لا المحل الستغنى عن الحال . والعاصلان النفس الحيوانية والنباتية مقومة للمحل القريب وكل حال مقوم للمحل جوهر - سره .

البعيد بحالة أخرى إما أن يطلو ويضمحل^(١) نوعه وجوهره الذي به كل مادة للنفس أو يخلف^(٢) النفس فيها صورة يستبقي المادة على طبيعتها ، وكيفية هذا الاستخلاف لا يخلو عن صعوبة فإن تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فترول بزوالها ، وإن لم تكن من فعلها وكانت المادة متحصلة بصورة أخرى غير النفس فلم تكن النفس جوهرًا محصلاً لما فرض مادة لها ، ولعلنا يتناوجه تخلف تلك الصورة من النفس كما في العظم والشعر والظفر والقرن وغير ذلك من آثار النفوس الحيوانية والنباتية ، ولست الآن بصدد الخوض في ذلك ، والذي هو أحوج إلى الحل في هذا الموضع إشكال آخر يختلج في صدور أكثر المشتغلين بالفكر في أحوال النفوس : وهو أن^(٣) لأحد أن يقول إن سلمنا أن النفس النباتية علّة لقوام مادتها القريبة لكونها مقيدة لمزاجها^(٤) وجامعة لأجزائها . وأما النفس الحيوانية فهي تلحق بالنباتية بعد تفويز المادة بجوهر نفساني هي الملة القريبة لقوام مادتها ، فيلزمها اتباع هذه النفس الحيوانية فتكون النفس الحيوانية إنما تنطبق في مادة متقومة بالنفس النباتية ؛ فتكون الحيوانية تقوم بالموضوع المتحصّل قبلها لا بها فيكون وجودها وجود عرض^(٥) .

فنقول في الجواب إنه إما أن يعنى بالنفس النباتية النفس النوعية التي تختص بالنبات

(١) هذا هو الحق ولولا هذه الخليفة لما كان لزيارات أهل القبور وجه ، ومتى ضعف الاستخلاف هنا قوى الإحياء في الآخرة ، وهذا كيفية إحياء العظم الرميم والعظم متى اشتدت رميبت قوت حياته على عكس ما يتوهمه العوام والكفرة السائلون بقولهم كيف يعيى العظام وهي رميم - س ر ه .

(٢) هذا الإشكال إنما هو على تقدير أن يكون المزاج المتعلق به النفس النباتية بعينه المزاج المتعلق به النفس الحيوانية ، وأما إذا كانا متمايزين فكل مقوم لشيء ويرشدك إليه قوله فقه فيما مر أن المادة القريبة لوجود هذه النفوس إنما هي بزجاج خاص وهياة - س ر ه .

(٣) أقول قلنا من خصوصية المزاج من تنبئة المادة ولا شك أن المزاج الخاص الذي يستحق المادة النفس الحيوانية محفوظ بالنفس الحيوانية كما مر أيضاً ، وإذا كان الأمر كذلك فكيف تكون لعوق النفس الحيوانية للمادة بعد تحصيلها لجوهر نفساني بل الملة القريبة لقوام مادتها حتى يلزم أن يكون وجود النفس الحيوانية وجود عرض فتدبر - ل ر ه .

دون الحيوان أو المعنى الجنسي العام الذي يعم النفس النباتية والحيوانية بل الإنسانية أيضاً ، وهو مبنيّ التغذية والنمو والتوليد ؛ أو يعنى بها قوة النفس التي يصدر عنها هذه الآثار الثلاثة النباتية ، فإن عني به الأول فذلك غير موجود في الحيوان متحصلاً بالفعل على وجه التحصيل والتنويع كما ليس السواد الضيف موجوداً في السواد الشديد بالفعل . وإن عني به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضي أثراً^(١) عاماً ؛ فإن الصانع العام ينسب إليه مصنوع العام ؛ كالكاتب المطلق ينسب إليه الكتابة المطلقة ، فليست المادة النباتية مما يتحصّل بنفس نباتية جنسية مطلقة فإن الجنس الطبيعي غير موجود على الأفراد ؛ والالكليات الطبيعية كأنوع الطبيعي والفصل الطبيعي والعرض العام الطبيعي مما يمكن أن يوجد مجردة عن القيود الوجودية ؛ وإذا لم يتحصّل المادة بالمعنى العام النباتي فإذا تحصّل هذا العام قوة الحس والحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما يلحق أمراً متحصّل القوام بذاته لحقوق العارض للموضوع له . وإن عني به المعنى الثالث فليس الأمر كما يظنه من لا يمعن في صناعة الحكمة النظرية من أن القوة النامية تفعل أولاً بدءاً حيوانياً ثم يأتيها القوة الحيوانية وتصرف فيها بالاستخدام ويجعلها آلة من آلاتها وقوة من قواها ، كما يجري مثله في الأفعال الصناعية التي تقع بين القاصدين المختارين . بل القوة النباتية هي قوة من نفس لها غير تلك القوة قوى أخرى لا توجد قبل تلك النفس وإلا لكانت آلة الشيء

(١) الطبيعة الجنسية الأخوذة لا بشرط انما تقتضي الاثر اذا كان منضاً إليها الفصل ، وبهذا الاعتبار أسندوا العرض العام إليها كما أسندوا الخاصة الى الفصل . و أما مع قطع النظر من هذا فلا وجود فلا اقتضاء ؛ لان وجود الجنس وجودات لاستهلاكه في وجودات الانواع فلا يحاذيه شيء طليعة وراء مصاديق الانواع ، ولذا يقال في تعريفه هو القول على الكثرة المختلفة الحقائق بخلاف النوع لانه موجود مجرد عن المادة والمواضع القريبة في عالم العقل المنفصل أو التصل ؛ والجنس وجوده في العقلين أيضاً بنحو الاستهلاك في النوع المعقول فلا اقتضاء انما هو للفصل .

ان قلت : نحن تصور العيون مجرداً عن الفصول ، فكيف قلتم ان الجنس في العقل أيضاً بنحو الاستهلاك ؛

قلنا : الحيوان المتصور كذلك مادة عقلية لاجنس انما الجنس ما هو في ضمن الانسان المعقول . و أيضاً البهم الحيوان من حيث الوجود لامن حيث المفهوم - سده .

مستعملة قبل وجود ذي الآلة ، وهذا من المحالات ^(١) عند المتدرب في صناعة الحكمة ، فالقوة النباتية من شب القوة الحيوانية غير متحصلة إلا بها كما أن الحيوانية حقيقة غير متحصلة فيما له جوهر لطفي إلا بالجوهر النطقي . وستعلم أن لكل بدن مناً نفساً واحدة ، وأن سائر القوى معطولة لها منشعبة منها في الأعضاء . هذا على ما اشتهر عند أئمة الحكمة من المتأخرين .

وأما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو أن النفس ^(٢) كل القوى ، وهي مجتمعة بالوحداني ومبدئها وغايتها ، وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التي تستخدمها . وإن كان استخدامها بالتقديم والتأخير . فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض ، وكل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة والشرف ؛ فالنفس التي لنا أو لكل حيوان فهي جامعة لا سطقسات بدنه ومؤلفها و مركبها على وجه يصلح لأن يكون بدناً لها ؛ وهي أيضاً التي تغذيه وتنميه وعمله شخصاً بالتغذية ونوعاً بالتوليد ، وتحفظ صحته عليه ، وتدفع مرضه عنه ، وترده على مزاجه الصحيح الذي كان به صلاحه إذا فسد ، وتدبمه على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المفيرات الخارجية ما دامت النفس موجودة فيه ، ولولا أن النفس كما أنها مبدء الأفاعيل ^(٣) الإدراكية والحيوانية مبدءاً للأفاعيل النباتية

(١) الحاصل أن هذه القوة النباتية إن لم يعمل من خواصم القوة الحيوانية يلزم اجزاء مثل الافعال الصناعية فيها وهو فاسد . وإن جعلت منها يلزم استعمال الآلة قبل ذي الآلة فليقول أئمة الحكمة النفس الحيوانية موجودة اولاً ومستخدمة للقوة النباتية ، وعلى تحقيق المصنف وقوله بالعركة الجوهرية فببدء التغذية والتنبيه والتوليد طلبية من نفس حيوانية أو انسانية هي أصل محفوظ للقوى ، وأثرها في الابتداء ليس الا الاختداء ونحوه - س و د .

(٢) فإن كل بسيط الحقيقة كل الاشياء التي تحتها فهي الكثرة في الوحدة بنحو أشد وأقوى ، كما أن القوى هي النفس بمعنى أنها شئونها وفنونها ومجالي ظهورها ومحال انبساط نورها ، وهي الوحدة في الكثرة . والاولى شهود الفصل في المجلد ، والثانية شهود المجلد في الفصل . والملة حدتام للمعول ، والمعول حد ناقص للملة كإمام ، فالنفس هي القوى والقوى هي النفس - س و د .

(٣) المراد من الافاعيل الادراكية واضح ، والمراد من الافاعيل الحيوانية أفاعيل

والطبيعية في المادة البدنية لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الأرواح الخارجة عليها و لما كان ما يمرض النفس من القضايا والاعتقادات المحبوبة أو المؤلمة الولولة على النفس أتت تلذذها أو تؤلمها مؤثرة في البدن مفيدة للقوى النامية قوتاً وضخاً ، وليس هذا التأثير في البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد مالم يتبعه انفعال في المواد اللطيفة السارة في البدن من سرور أو ضمٍّ هما أيضاً من الأحوال النفسانية ولكن يتبعها تغيير في أحوال الروح البخاري ومزاجه ؛ ثم في أحوال البدن الكثيف ومزاجه بتوسط القوى . أما الفرح النطقي فيزيد القوى البدنية كالنامية أو ما هو أدنى منزل لقمتها شدة وتغاذاً ، والغم النطقي يضيدها ضعفاً وعجزاً وقوراً حتى يفسدها فعلها وينتقص المزاج . وذلك من أقوى الدلالة على أن النفس يسري فعلها وتديرها في المادة الأخيرة والقشر الأكتف الأبعد من لباب جوهرها الألفف الأعلى . قد ثبت أن النفس الحيوانية بل الإنسانية جامعة لهذه القوى الإدراكية والنباتية وموضوعاتها القريبة والبعيدة ، فهي إذن كمال لموضوع هو لا يتقوّم إلا به ، وهو أيضاً كسكل النوع وصانعه لأن الأشياء ^(١) المتخالفة بالأنفس متخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض الشخصية ليكون الأنفس للأبدان كاليئات اللاحقة لأنواع المحسلة بعمدتها .

واعلم أيضاً أن القوى النباتية الموجودة في النبات متخالفة بالماهية والنوعية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان ، وهي في الموضعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر إما في النبات بفعل ، وإما في الحيوان فبالقوة ، ومعنى القوة هاهنا غير ما يصحبه الإمكان الاستعدادي بل هذه القوة كما يقال في المعقولات بالقياس إلى العقل البسيط إنها فيه بالقوة الفعلية الإجمالية وهي كائنة عن العقل البسيط تكون الفعل عن الفاعل لا تكون الشيء عن القابل المستعدله .

✽ الشهوة والغضب ، ومن الأفاعيل النباتية هو الهضم والتغذية والتنية وغيرها ، ومن الأفاعيل الطبيعية حفظ المزاج وتكوين المادة والتركيب والتأليف - م ر ه .

(١) تحليل لتعقّد النوعية هاهنا بتخالف الانفس .

فان قيل : فيكون كل واحد من زيد وعمر و خالد وغيرهم نوعاً منصرفاً في شخصه مع أن ذلك من خواص العقول .

قلت : هذا حق بحسب الباطن كما سيحي . فان الأشخاص بحسب اكتساب الملكات انواع

فصل (٤)

في تعديد قوى النفس المنشعبة عنها في البدن

قال الشيخ في الشفا : القوى النفسانية^(١) منقسمة بالقسمه الأولية إلى ثلاثة أجناس : أحدها النفس النباتية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد^(٢) ويربو و يولد .

وثانيها النفس الحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالإرادة .

وثالثها النفس الإنسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكلية ؛ و يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستبطاء بالرأي . ولكل درجات متفاوتة في الكمال والنقص .

وللنفس النباتية قوى ثلاث^(٣) :

(١) أطلق القوى عليها لأنها كثيراً ما تطلق على القوى الفعلية و البادى الضالة حتى أطلق أرسطو القوة الإلهية على الواجب تعالى ؛ أولانها بالنسبة إلى النفس الأرضية كقوى والنفس بنزلة الجنس تحتها نوعان : الساوية والأرضية ، ثم الأرضية بنزلة الجنس لأنواع هي الإنسانية والحيوانية والنباتية ، وكل منها جنس لأنواع فانواع النفس الحيوانية نفس الفرس ونفس الحمار وغيرهما وكذا النباتية ، وأما الإنسانية فهي بحسب الباطن جنس تحت أنواع واما في الظاهر فهي نوع حقيقى أخير لاتحاد الحد ، فالمراد بالاجناس في كلام الشيخ الجنس المصطلح ، و يحتل أن يراد به الجنس اللغوى - سره .

(٢) أى من الغذاء فيطبق ماهو الشهور وهو قولهم من جهة ما يتغذى ، وليكون التبريف تاماً من جهة الدلالة على أجزائها الثلاثة من الغذاء والنامية والمولدة ، واما المصودة فلا بأس بعدم الدلالة عليها لاستناد الافعال المحركة في الحقيقة إلى العانك الحكيم تعالى شأنه - سره .

(٣) ما ذكره رحمه الله وحده من قوى النفس المنشعبة و محالها تيماً لمن تقدمه من الحكماء يخالف ما يذكره أصحاب الشريح وعلماء الحياة اليوم ؛ غير أن ما ذكره به مبنى على التقسيم و التعداد بحسب أنواع الاعمال النفسية وهو أوفق بما سيورده من الابحاث النفسية - ط مد .

القوة الغاذية وهي التي تحيل جسماً إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ، و تلمسه
ومتشبهه به بدل ما يتحلل عنه .

والقوة المنية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة
متناسبة في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ليبلغ به كماله في النشو .

والقوة المولدة وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فتفعل فيها
باستمداد ^(١) أجسام أخرى يتشبه بها من التخليق والتشكيل ما يصيرها شبيهة به بالفعل .
والنفس الحيوانية لها بالقسمة الأولى قوتان : محرّكة ، ومدرّكة .

والمحرّكة على قسمين : إمامحرّكة بأنها باعثة على الحركة ، وإما محرّكة بأنها
فاعلة ، ومعنى الباعثة إنها علة ^(٢) غائية ، وهي أشرف العلل الأربع كما علمت ، وتلك
^(١) الفاء بمعنى تم و بضم بالبناء للمفعول لأن ذلك الفعل و التشبيه بالفعل انا
هما في مثل الرحم و فعل المولدة في تلك المادة اعداد كل جزء منها بصورة خاصة كما
قرر - س ر ه .

^(٢) الباعثة ما يثبت عنا الشوق الى العلة الغائية ، فتوجيه العمل في كلام الشيخ
من وجوه :

احدها أنها عين العلة الغائية بحسب العين لأن العلة الغائية مطلوبة للشوق وهي ما لاجله
الفضل والشوق والطالب والمطلوب من نسخ واحد ؛ فالنور يطلب النور ، والنار يطلب النار ،
والطيات للطييين ، والغيبات للغيبين ، ولذا يقال : المشق النفساني مبدؤه مشاكلة نفس
العاشق للمعشوق في الجوهر بل ان سألت الحق فالطالب و المطلوب واحد ،
و العاشق و المعشوق من مصدر فارذ ، كما قيل : أنا من أهوى و من أهوى أنا .

و ثانيها أنها عين العلة الغائية بحسب النهن اذ قد تقرر أنها مقدمة فعناً مؤخرة
مبتدأ ، و أن الافاعيل الاختيارية مسبوقة بالتصور والتصديق بالغاية ؛ فتصور العلة الغائية
عين المدرك لاتحاد المدرك والمدرك . والمدركة عين الحركة لان القوى شتون ذاتواحدة
هي النفس ؛ والنفس في وحدته كل القوى . و الشيخ وان لم يقل باتحاد العاقل والمقول فيما
سوى كتابه الببده والبعاد الا أنه لا يأبى عن الارتباط و الاتصال المنويين بين القوى
و بينها و بين مدرّكاتها .

و ثالثها ان معنى الكلام أن الباعثة و استحكالها باستيفاء ما تشاق الى هلة غائية
في الحقيقة لاتصال النفس ، لاماهو علة غائية في الظاهر مثل جلوس السلطان على السرير
في عمل التجار ، أو استئكان زيفى البيت في عمل البناء و غيرهما في غيرها - س ر ه .

الباعثة هي القوة الشوقية ، وهي متصلة بالقوة الغيالية التي سنذكرها ، فإذا ارتسمت فيها صورة مطلوبة أو مهربة عنها حملت القوة المحركة الأخرى على التحريك ؛ ولها شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك يقرب به من الأسباب المتخيلة ضرورية أو نافعة في قوامه طلباً للذة ، وشعبة تسمى قوة غضبية وهي التي تنبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة . وأما القوة المحركة على أنها فاعل فهي قوة تنبعث في الأعصاب والمضلات من شأنها أن تفتتج المضلات فتجذب الأوتار والمضلات والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدء أو تترخيها أو تمدّها طولاً فيصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدء .

وأما القوة المدركة فتقسم إلى قسمين : منها قوة تدرك من خارج ، ومنها قوة تدرك من داخل ، والمدركة من خارج هي الحواس الخمس أو الثمان ^(١) . ثم ^(٢) أخذ في تعريف كلّ من هذه الحواس الظاهرة ، وساق الكلام إلى اللمس فقال : ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في أعصاب جلد البدن كلّ ، ولحمه تدرك ^(٣) ما يماسه ، ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج أو المحيلة لحيأة التركيب ، ويشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لأنوعاً آخرّاً بل جنساً لقوى أربع أو فوقها منبثّة معاً في الجلد كلّ ، واحتدتها حاكمة في التضاد الذي هو بين الحار والبارد . والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس . والثالثة

(١) بناءً على عداللمس أربعة - س ر ه .

(٢) بناءً على أن القوة اللامسة تكون جنساً لقوى أربع ، وتكون واحدة وحدة اعتبارية كما هو الحق عند الشيخ . وكون الحواس خمساً مبني على ما هو الظاهر المشهور من كون القوة اللامسة واحدة وحدة بالذات فلا تقفل - ل ر ه .

(٣) لكن ما قرب منه من الجلد فيقوى إدراكه ؛ وما قرب من العظم فيضعف ، ولذا قال المصنف قد في البدن والحاد في غالب اللحم ؛ وإنما اشترط المضادة بين المدرك والمدرك بقوله : بالمضادة لانه إذا كان من جنس واحد فلا تأثر إلا إذا كانت الكيفية المدركة غالبية . وقوله : أو المحيلة كنفرن اتصال يحدث في التركيب ، وقوله : يشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لأنوعاً قضية معدولة يعني ليست كالباصرة نوعاً آخر بل يشبه بالحق عند قوم أن يكون جنساً وسيجيء تحقيق هذا المذهب في هذا السفر -

حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين . و الرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والأملس إلا أن اجتماعها في آلة واحدة يوم تأحد بالذات .

ثم شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذا ملخصه تقريباً إلى الأفهام : وهو أن القوة المدركة إما أن تكون مدركة للجزئيات أو للكليات ؛ و المدركة للجزئيات إما أن تكون من الحواس الظاهرة وقد عرفت ؛ وإما أن تكون من الحواس الباطنة . ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدركاً فقط أو مدركاً ومتصرفاً ؛ فإن كان مدركاً فقط إما أن يكون مدركاً للصور الجزئية أو للمعاني الجزئية ؛ وأعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد و عمرو ؛ وأعني بالمعاني الجزئية مثل إدراك أن هذا الشخص صديق وذلك الآخر عدو ؛ فالمدرك للصور الجزئية يسمى حساً مشتركاً وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها ، والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهماً . ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال ؛ و خزانة الواهمة هي الحافظة فهذه قوى أربع .

وأما القوة المتصرفة ^(١) فهي التي من شأنها أن تصرف في المدركات المخزونة في الخزائين بالتركيب والتحليل فتركب إنساناً بصورة طير ؛ وجبالاً من زمرد ، وبحراً من زبيق ، وهذه القوة إن استعملها القوة الوهمية الحيوانية يسمى متخيلاً ، و إن استعملها القوة الناطقة يسمى باسم المفكرة ثم قالوا : الحس المشترك والخيال مسكنها البطن ^(٢) المقدم من الدماغ .

(١) تسببها بها لاختصاص التصرف بها والافتقار مرآتها أنها مدركة ومتصرفة و إن كان اسناد الإدراك إليها خلاف المشهور و لا وجه له في الواقع أيضاً ؛ كيف ولو جوزوا اسناد فعلين إلى قوة فما بالهم ذهبوا إلى تكثير القوى ؛ ثم إن التطبيق بقواعد القوم أن يقال : إن مدركنا إمامي و إمامي و إمامي ، و المعنى إما جزئي و إما كلي ، فالمدرك أيضاً ثلاثة لأن المتضايفين متكاثران في المدلول لكل خازن ، فالمدرك للصور هو الحس المشترك و خازنه الخيال ، و المدرك للمعاني الجزئية هو الوهم و خازنه الحافظة ، و المدرك للمعاني الكلية هو العقل و خازنه العقل الفعال ، و المتصرف في الجميع هو المتصرف .

(٢) لم يذكر الخيال إذ يستبطن أن الخزانة مسكنها عند صاحبها - س ر ه .

وأما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ .

وأما الوهمية فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ .

وأما الحافظة فمسكنها البطن الآخر من الدماغ .

ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى .

و منهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعلون سائر القوى تبعاً لها ولكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم . فهذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية . وحاملها كلها هو الروح البخاري المشاكل لجوهر السماء ، وأما تفصيل قوى النفس الناطقة فسيأتي ذكر تفاصيلها في موضع آخر . ونحن الآن بصد أن نذكر حجج إثبات هذه القوى وما يرد عليها والذب عنها ، ولكن بعد أن نبين وجوه الاختلاف في أفاعيل النفس كم هي ومن الله التأييد .

فصل (٥)

في قاعدة تستعمل منها تعدد القوى

و اعلم أن الذي يظنه الناس منشئاً و موجباً لاختلاف ^(١) القوى و المبادي خمسة أوجه :

أحدها اختلاف المفاهيم مثل اختلاف الحيوان من جهة المعنى النامي ومعنى الحساس فيجعلون الحيوان لأجله مركباً من مادة و صورة هما بدن نباتي ونفس حساسة ،

(١) المراد بالقوة أعم من القوة الفاعلة والقوة المنفصلة إذ لفظ القوة تطلق عليهما

كأمر في مرحلة القوة و الفعل ؛ و كذا البدء أعم من الفاعلي و القابلي إذ التركيب من المادة والصورة الذي مثل به في الوجه الأول من هذا القيل ؛ ولا سيما التركيب من مادة المواد ، و الصورة الجسمية في الجسم الطبيعي من جهة اختلاف مفهومي القوة و الفعل ؛ بل البدء أعم من الوجود و الدم . و كون عدم المبادئ من الشهادات فيما بينهم . فصح الوجه الثاني أيضاً من أن اختلاف الأفاعيل بالوجود و عدم يستدعي مبدئين أذ معلوم أن مبدء الدم عدم . و بالجملة ذكر الأوجه التي يمكن أن تكون منشأ لاختلاف المبادئ و القوى مطلقاً في أي موضع كان يحقق منها ما هو منشأ تعدد قوى النفس بخصوصها ، والقوة في مباحث النفس القوة الفعلية بمعنى مبدء التغير - س ر ه .

و كذا اختلاف ماهية النبات بحسب معنى التجسم الذي من جهة المادة ؛ ومعنى النباية الذي من جهة الصورة ، وعلى هذا القياس في كلِّ ماله مادة وصورة .

و ثانيها الاختلاف بالوجود والعدم في الأفاعيل مثل التحريك و التسكين و العلم والجهل واليقين والشك .

و ثالثها بالأشدَّ والأضعف كاليقين والظن في الاعتقاد ، أو زيادة الشهوة وتقصها في الأخلاق ، أو العظم والصغر في الأبدان .

و رابعها بالسرعة والبطء كالتحدث والتفكير .

و خامسها اختلاف الآثار بالنوع إما مع اتحاد الجنس القريب كإبصار^(١) السواد والبياض وإدراك الحلاوة والمرارة و إما مع اختلاف الجنس إما القريب كإدراك الألوان والأصوات . وإما القريب والبعيد كإدراك و التحريك .

إذ انهم قد افترضوا : القسم الأول^(٢) من الاختلاف لا يوجب تعدداً في القوة ، ولا يستدعي اثنينية في الوجود ؛ إذ كثيراً ما يكون قوة بسيطة تكون مصداقاً للمعاني المتعددة من غير تمكث لان في الذات ولا في حيثية الوجود كالمافلية و المعقولية في الجوهر المفارق ، و كصدق العلم والقدره و الإرادة والحياة و سائر النعوت الآلئية على واجب الوجود تعالى .

و القسم الثاني أيضاً لا يستدعي قوتين و لا يوجب كثرة في المبدء للفعل إذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوة و لا يكون عدمه لعدمها^(٣) بل لعدم^(٤) شرط من شرائط تأثيرها ،

(١) لما كان العلم والادراك عين المعلوم والمدرَك كان اختلاف السواد والبياض عين اختلاف الإبصارين ، و اتحاد جنسهما القريب عين اتحاد جنسهما القريب ، وكذا الكلام في قوله ر اما مع اختلاف الجنس الخ - س و .

(٢) الامع التامد كفهومي الملة و العلول ، و المحرك و المتحرك ، والفاعل والقابل ، بمعنى المنفصل التجدد و غير ذلك - س و .

(٣) أى لعدمها رأساً و ان كان عدمه لعدم مرتبة من مراتب حركتها الجوهرية تدبر تفهم - س و .

(٤) كالطبيعة يوجب التسكين بشرط عدم الخروج عن حيزه الطبيعي ، و يوجب التحريك بشرط الخروج منه - س و .

فوجود الفعل تارة ؛ وعدمه أخرى لم يكن دليلاً على تعدد القوة .

والقسم الثالث أيضاً لا يقتضي تعدد القوى و إلا لزم أن يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة والضعف الغير المتناهية فلزم تتالي القوى في آتات متتالية غير متناهية ؛ واللازم باطل فكذا الملزوم . بيان الشرطية : إن الاشتداد حركة ما في الكيف ؛ و الحركة حالة متصلة يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب الوهم كل منها يوجد في آن مفروض ؛ وله فرد خاص من ذلك في مرتبة خاصة من الشدة و الضعف ، فلو وجب أن يكون لكل حد من الشدة قوة أخرى لزم القوى المتفاصلة الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان و المسافة من أجزاء لا يتجزأ ، و كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين ، و كون القوة الجسمانية مبداً لأفاعيل غير متناهية . و الكل محال بل لعل^(١) السبب فيه قوة القوة الواحدة و ضعفها بحسب اختلاف الأسباب المستدعية ، أو من جهة اختلاف القابل ، أو الآلة ، أو اختلالها ، أو كلالها تارة وحدتها و مضائها أخرى . وكذا القول^(٢) في الاختلاف بالسرعة و البطؤ .

وأما القسم الخامس^(٣) فزعموا أن الأمور المتخالفة^(٤) بالجنس قريباً كان أو بعيداً لا تستقل بهاقوة واحدة ،^(٥) فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالإدراك والتحريك ؛ بل لا تكون وافية عندهم بالإدراك الباطن والإدراك الظاهر ؛ بل لا تكون وافية بالإدراك الألوان و الطعوم

(١) عطف على قوله لا يقتضى - سره .

(٢) فأنها في الحركات كالشدة والضعف في الكيفيات - سره .

(٣) هذا إعادة بيان للقسم الخامس ، ثم امتاز عنهم بقوله : وإذا علمت الخ لكن فرق بين هذا البيان والبيان السابق فإن هذا اختيار للتفصيل وتخصيص لاستدعاء التمدد بالأمور المتخالفة بالجنس دون المتحدة في الجنس بخلاف السابق - سره .

(٤) ليس هذا تخصيصاً لقولهم باستدعاء الاختلاف التمدد بالاختلاف في الجنس بل اخذ منهم ما دلى بالاستدعاء واقرب منه وأبعد من البطلان فإنه اذا بطل استدعاء الاختلاف في الجنس التمدد واضح بطلان استدعاء الاختلاف النوعي حق انضاح ولا يحتاج الى الذكر تدبر - م د .

(٥) هذا منقوض بالجنس المشترك فإنه قوة واحدة تستقل بإدراك مدركات الحواس الظاهرة مع كونها متخالفة بالجنس فتأمل - لره .

والروائح ؛ بل لابد لكل جنس من قوة على حدة . هذا هو الذي اختاره الشيخ ومن تبعه .
وإذا علمت أن منشأ تعدد القوى ليس شيئاً من الوجوه ^(١١) المذكورة .

فاعلم أن المركوز في مدارك المتأخرين من أهل البحث إن الحجة في تعدد القوى عند الحكماء كالشيخ وغيره أن القوى بسائط ، والبسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعل واحد ، فإذن القوة الواحدة لا يجوز أن يكون مبدءاً لأكثر من فعل واحد بالقصد الأول ؛ بل يجوز ذلك بالقصد الثاني وبالعرض ؛ مثل أن ^(١٢) الإبصار إنما هو قوة واحدة على إدراك اللون ؛ ثم ذلك اللون في نفسه قد يكون سواداً وقد يكون بياضاً . والقوة الخيالية هي التي من شأنها استنبات الصورة المجردة عن المادة تجريداً غير بالغ إلى حد المعقولة ، ثم يمرض أن تكون تلك الصورة لوناً وطعماً ورائحة وصوتاً وحرارة مثلاً ، والقوة العاقلة هي التي تدرك الأمور البريئة عن المادة وعلاقتها ، ثم تارة تكون فلكاً ، وتارة تكون حيواناً ، أو جاداً أو كيفاً أو كمّاً أو وضعاً أو أيناً أو غير ذلك من المحولات وأجناسها وأنواعها .

وهذا ليس كما زعموه إذ تلك الحجة ^(١٣) غير جارية إلا في الواحد الحقيقي الذي هو

(١) أي الأربعة أو الخمسة بناء على اختيار التفصيل - سره .

(٢) ليس مراده أنها تدرك اللون الكلي ليكون خلاف الواقع ، بل مقصوده أنه لو فرضنا أنه كان للون تحقق في الخارج بدون الخصوصيات لكان مدركاً على قياس ما قبل في لوازم الباهيات من أنه لو كان لها تقرر بدون الوجود لكانت أيضاً لوازم لها .
واعلم أن ما ذكر من المقدمة يديهي اتفاقاً ، والكلام إنما هو في تحقق الموضوع فالتكلمون قالوا : إن كل شيء حتى واجب الوجود فيه جهات عديدة ولا واحد من جميع البهات أصلاً ولا يصدر عنه إلا الواحد - سره .

(٣) فيه نظاراً أولاً فلأنه قد نفى يجريها في الطبائع تباعاً للقول بأن مقتضاها الكروية ، فإن الطبيعة واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يعمل إلا فعلاً واحداً .
وأما ثانياً فلأنه قد أشار إلى الأجزاء في الالبهات في فصل موقوف لهذه القاعدة بقوله : إن الحق الواحد العرف وكذا الواحد بما هو واحداً لا يصدر عنه تلك الهيئة الإفرادية .
وأما ثالثاً فلأن الواحد الغير الحقيقي وإن جاز فيه كثرة الحثيات إلا أنه لا يناسب أية حثية كانت لا يعمول كأن مثل أن يعمل الطبيعة الواحدة شكلاً مضلماً سطعاً بجنسها وخط بفصلها ونحو ذلك ، والأفلم لا يجوز أن يعمل النار الإضاءة والإظلام ويعمل الطبيعة التحريك والتسكين من غير اشتراط بوجودان الحالة اللازمة وقعدانها ؟ - سره .

واحد من كل الوجوه ، و ليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الإمكانية فيها .
و أيضاً الدليل الدال على أن الواحد بالنوع أو الجنس لا يصدر عنه إلا واحد بالنوع أو الجنس كذلك دل على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلا الواحد بالشخص فليزِم أن^(١)
تكون القوة الباصرة التي أدر كنا بها سواداً غير الباصرة التي أدر كنا بها سواداً آخر . فإذا
جوز كون القوة الشخصية مبدأ لأفعال كثيرة بالعدد فليجز صدور الكثيرة بالنوع من
القوة الواحدة .

قد علم أن المعول عليه في تعدد القوى ليس القاعدة المذكورة بل البرهان على
تعدد القوى أحد أمرين^(٢) :

أحدهما^(٣) انفكاك وجود قوة عن قوة أخرى فدل على تغايرهما وذلك لبطلان^(٤)

(١) لا يخفى أنهم أجابوا بأن المدرك بالذات هو اللون ، والنصوصيات مدركة بالعرض
و بالقصد الثاني ، إلا أنه لما رأى أنه لا معنى لمحصل له لأن اللون المطلق لا يتحقق له بدون
النصوصيات لم يلتفت إليه - س و -

(٢) بل الأمران كلاهما . بل هنا أمر ثالث كما أشرنا إليه وهو الاختلاف في المفهوم بالتعاند
كاختلاف الضلين بالتناقض الذي قد اعتبره - س و -

(٣) وهذا غير الاختلاف بالوجود والعدم الذي كان أحد الوجوه المزيفة لأنه
كان في الإفعال وهذا في نفس مبادئها . ثم إن هذا الوجه هو المدار عليه لاهل التحقيق
في جميع القوى ، ففي القوى الطبيعية كما مثل به وأما في المداكر الباطنة فكفساد الخيال
في طة قرمانيطس مثلاً مع سلامة الذكر والتصرف الفكري كما عرض لديو قليس
الطبيب ، فكان يتخيل أن في يته قوماً يزمررون و يلعبون ولا يفترون ساعة فبأمر سلامة
فكره باخراجهم ، ولسلامة ذكره كان يحرف الصديق من العدو ، و كفساد التصرف إذا
كان الإفة في وسط الدماغ مع سلامة التخيل والتذكر كما عرض للرجل الذي كان يخلق
باب البيت على نفسه و يفتح الكوة و يسأل الناس هل يحبون أن يرمى اليهم بشيء فإذا
سأله بشيء رمى اليهم ، ولا يتخيل شيئاً مثل ما يتخيل ذلك الطبيب ، و كان يحرف كل
شيء يرمى به وفائدته و منفته لسلامة ذكره ، لكن لا يعلم أنه مخطئ فيما يصنع لفساد تصرفه
الفكري . و قد يكون الإفة في المؤخر فيفسد الذكر مع سلامة الباقي ، هذا كله في ابتداء
العلمة ، و اما عند الاشتداد فيسرى آفة البهش الى البش لقرب مواضعها و لا يمكن الدلالة
حينئذ - س و -

(٤) لا تنوهم أن النسو باق في مثل الثمر والظفر وبه تصحح عدم تخلف الثاني ✽

النامية^(١) مع وجود الغازية في الحيوان بل النبات أيضاً فحكم بأن القوة النامية تنافير للقوة الغازية ؛ وكذا فديقت المولدة مع وجود النامية .

و الثاني تنافس الفعلين الوجوديين كالجذب والدفع أو القبول والحفظ . وأما مجرد^(٢) اختلاف الآثار ماهية و نوعاً فلم يستلزم تعدد القوى لجواز أن تكون القوة واحدة والاعتبارات والجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كل حيشة نوع آخر من الفعل ، كالعقل الأول يصدر عنه من جهة كمالية الوجود وتأكد جوهر عقل آخر ، ومن جهة قصور موهاميته الممكنة جوهر فلكي ، لكن الجهات الفاعلية لم يجوز أن يكون منشأ اختلاف الآثار بالعدد ، لأن اختلاف الأشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن إلا بالمادة القابلة للأحوال الحادثة من جهة الأسباب الاغاقية من الحركات وغيرها مما لم يوجد في أول الفطرة على سبيل الضرور .

ثم النى هو النمو ، لان النمو ازدياد الاقطار الثلاثة من الاجزاء الاصلية ، والشمر ونحوه فضل متدفع صيته البغار المغاني وعدم تغلف الذاتي له وجه آخر - س ر ه .

(١) لا يفي أن الحكم بانتفاء قوة دون أخرى انما يحصل من العلم بانتفاء أثر تلك دون أثره فلو اقتضى اختلاف الآثار اختلاف القوى صح ما ذكره أولاً فلا تغفل - لره .
(٢) لا يقال : هذا يريد على المصنف قد أيضاً فانه اذا تحقق الجهات الكثيرة هنا ولاجلها جواز صدور الكثير عن الواحد ، فلم لا يجوز أن يكون قوة واحدة باعتبار شرط مفيداً لآخر وبانتفاء الشرط انتفى الآخر ؛ وهكذا نقول في التناقض : انه باعتبار شرطين متنافيين كنوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما .

وايضاً الاول منقوض بالمادة والصورة على طريقة المصنف قد فانه تركيبها اتحادى لا انضمامى مع تحقق الانفكاك بينهما ، لا نأقول : اذا كان الشرطان كحشيتين تحليليتين أو تقيديتين اعتباريتين فلا يكتفيان في اجتماع متقابلين حقيقيين ، اذ لا يكونان مكررين للموضوع ، واذا كانا كحشيتين تقيديتين انضماميتين كان بالحقيقة قولاً بعدم تعدد القوى اذ لا ننفي بالتمدد الا هذا ؛ فكأنكم قلتم النفس بشرط النامية تفعل النمو ، وبشرط الغازية تفعل الغذاء ، وهكذا واذا وافقتونا في تعدد القوى فلا نزاع معكم في التسمية فان شئتم سوا القوة بالشرط ، وان شئتم فسوها بالعينية الحقيقية ، بخلاف الجهات الاعتبارية ككافي العقل الاول فانها ليست مناط التمدد في البادى ، ولذا ليس صدورهما صدور الكثير عن الواحد الحق الاحداث بعضها صدر بالذات وبعضها بالعرض . واما التناقض بالمادة والصورة فنقول : الانفكاك في الحقيقة بين الصورة المثالية والمادة وهما لم يتعدا قط - س ر ه .

فاذا تحققت هذه الأصول فليس لقائل أن يقول لم لا يجوز ^(١) أن تكون النفس هي التي تفعل هذه الأفعال ككلها من غير حاجة إلى إثبات هذه القوى النفسانية والحيوانية ؟ ثم إن سلمنا تنافر النفس الناطقة للقوى الحيوانية لأنها جوهر عقلاوي وهذه متعلقة بالأجسام ؛ لكن لم لا يجوز أن تكون القوة الحيوانية واحدة و تكون المدرك للمحرك واحدة ؟ و إن سلمنا تنافرهما ولكن لم لا يجوز أن تكون الحركة قوة واحدة والشهوة والغضب واحد ؟ فإن صادف اللذة انفعلت على نحو أو الأذى انفعلت على نحو آخر ، وكذلك تكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة و الباطنة واحدة . و إن سلمنا تنافرهما لكن الحسن الظاهر قوة واحدة تفعل في الآت مختلفة أفعالاً مختلفة .

وأيضاً فلم لا يجوز أن تكون القوة النباتية هي الحيوانية ؟ و إن سلمنا تنافرهما فلم لا يجوز أن تكون الغاذية و النامية و المولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكوينه أكثر مما يتحلل عنه فينمو و يزيد مقداره إلى أن ينتهي إلى كمال النشو في قبال الزيادة ، وإذا عجز عن ذلك و حرك الغذاء إلى أعضاء ذلك المتحرك لينفخ هابه و يفسد عنه فضل غير محتاج إليه في التغذية غير منصرف إلى النمو فتصرف إلى فعل آخر محتاج ^(٢) إليه وهو التوليد ، ثم لا يزال تورد بدل ما يتحلل إلى أن يعجز فتحل الأجل ؟

و بما ذكرناه سابقاً ظهر اندفاع هذه الاعتراضات و أشباهها ، وليس مبنى إثبات كثرة القوى على تلك القاعدة المشهورة كما توهم ، فلا يرد عليهم النقوض المشهورة .

منها أن الحسن المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهرة فإن كانت هذه

(١) وبإزاء هذه النوع و ان لم يكن منماً لتعدد القوى بل لتعدد القوى عليه أن يقال : لم لا يجوز أن يكون البصر والسمع والشم والذوق واللمس واحداً ، وكذا هي والتخيل وغيره واحدة ؟ وإذا وقعت في قوى مختلفة والاتها متفاوتة ترسم رسوماً مختلفة كما قال بعض التأخرين: ان الكلية والجزئية بنحو الإدراك لا بتفاوت في المدرك كيف والموجودات بشرائها أصلها واحد و نسخها فارد ، وبالعجلة هذا الاتحاد بإزاء ذلك الاتحاد فلا عجزه فتفتن - سره .

(٢) و في بعض النسخ غير محتاج إليه ولكل واحد منهما وجه فان كونه محتاجاً إليه إنما هو بحسب النوع و كونه غير محتاج إليه إنما هو بحسب الشخص - سره .

الإدراكات مختلفة فقد بطل أصل المجبة ، وإن كانت غير مختلفة فلم لايجوز صدورها عن قوة واحدة ؟

ومنها أن القوة الباصرة لا تقصر إدراكها على نوع واحد فإنها تدرك السواد والبياض وما يتوسطهما ، فإذا جاز أن يكون القوة الواحدة وافية بإدراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد فلم لايجوز أن تكون وافية بإدراك الاختلافات المندرجة تحت جنس واحد بعيد ؟!

و أيضاً القوة الواحدة تدرك الشكل و العظم و إن كان بتبعية إدراك اللون ؛ فالقوة الواحدة وافية بإدراك أمور مختلفة في الجنس أيضاً كما في النوع .

ومنها أن قوة التخيل تدرك أموراً متخالفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الأمور ، فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد إلى غير ذلك من النقوض و الإيرادات ، وذلك لما علمت أن القاعدة المذكورة لا تجري إلا في الفاعل البسيط المجرد عن الشروط والمضافات والآلات ، فإنه إن توقفت الفاعلية على شروط فيجوز أن يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة إليه أفعال كثيرة ، ألا ترى أن الطبيعة قوة بسيطة وهي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجاً عن حيزه الطبيعي و السكون والاستقرار عند كون الجسم في حيزه الطبيعي ؛ بل العقل الفعال الذي هو مدبر هذا العالم المنصري جوهر بسيط ؛ مع أنه مبداً للحوادث التي تحدث في عالمنا هذا عندهم ؛ وذلك لأجل اختلاف الشرائط و الأسباب الممتدة ، فإن مبنى هذه الإيرادات و النقوض من سوء فهم المتأخرين كأبي البركات البغدادي ، و الإمام الرازي ، و صاحب كتاب المواقف ، و شارحه السيد الجرجاني ، و شارح المقاصد المولى التفتازاني ، و نظرائهم من أهل التكلم و البحث دون التعمق و الخوض في الأ نظار العقلية ، و الاستغراق في الأجوار الحكيمية .

و من جملة ما يباهى به صاحب الملخص و يبيح في هدم قاعدة الحكمة في تمديد القوى و حسن ترتيب الوجود في كل جمعية طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة تستدعي مباد مختلفة تستند إلي وحدة جمعية نفسانية ، و يظن أنها بذلك تزلزلت و اضطربت تلك القوانين و انهضت اصولها - هو قوله : أن لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل

وهي أن الحاكم على الشئين يجب أن يكون مدركاً لهما ، لأن الحكم عبارة عن التصديق بثبوت أمر لأمر أوليه عنه ، وذلك لا يتم إلا بتصور الطرفين ، فلا بد أن يكون الحاكم يتصور لذنيك الأمرين الذين حكم على أحدهما بالأخر حتى يمكنه ذلك الحكم . إذا ثبت هذا فتقول : إذا أدركنا شخصاً من الناس و علمنا أنه فرد من الإنسان الكلي وليس بفرد من الفرس الكلي ، فالحاكم على الإنسان الجزئي بكونه جزئياً للإنسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لا بد وأن يكون مدركاً لموضوع الحكم وهو جزئي ، ولحمولة وهو كلي ، فإذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات . قال : فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم ، ولا أدري كيف زهل عنها الساجون مع حداقتهم ؟ هذا كلامه .

أقول : سبحان الله هل وجد آدمي في العالم بلغ إلى هذه في وفور البحث والتفتيش وكثرة التصانيف والخوض في الفكر ، ثم بعد عن الحق ^(١) هذا البعاد ؟ واحتجب عن البصيرة هذا الاحتجاب حتى عمى عن ملاحظة نفسه في أفاعيلها المختلفة بعضها من باب التفكير ، وبعضها من باب الحس ، وبعضها من باب الحركة ، ولم يعلم أن النفس هي المدرك العاقل الشام الذائق الماشي النامي المتغذي المشتهي الغضبان وغير ذلك . وهي الفاعلة لهذه الأفاعيل الكثيرة بالآلات مختلفة . ولها أيضاً أفعال وأفعالات بلا آلة كتصورها لذاتها وتصورها للاوليات ، واستعمالها للآلات لإزالة آلائها وبين استعمالها للآلة ، فهي مفسدة ترد على الحكماء في أن تفعل أو تدرك النفس بعض الأشياء بذاتها وبعضها بالآلة ؟ فتدرك هذا الشخص الإنساني بالحس ، وتدرك الإنسان المعقول بالذات ، ثم تحكم على ما أدركته بالحس بما أدركته بالذات فتقول : هذا الشخص إنسان . وكأنه بطول إمامته وعرض مولويته ظن إدراك الشيء بالآلة معناه أن المدرك حينئذ يكون هي آلة النفس ، ولا شعور ولا خبر للنفس عن ما تدرك بالآلة . وهذا من أسوء الظنون ، حيث ^(٢) زعم أحد أن في

(١) حتى وقع في ورطة إبطال القوى والطباع كما هو طريقة قومه الاشاعرة - سره .

(٢) أي بالقوم ان بعض الظن انهم ، وحاصل كلامه ان من النى أنكروا هذا فان القوم

أيضاً اعتقادهم أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس ، الا أن الكليات بذاتها والجزئيات بالآلاتها ، لان الآلات مدركة للجزئيات ، والنفس لا خبر لها بالذات ولعلامة مجازية ✽

شخص واحد من الإنسان يوجد ويتحقق جماعة كثيرة من أهل الإدراك كل واحد منها يختص بنوع من الإدراك ، أحدها يسمع ، و الآخر يرى ، والثالث يذوق ، والرابع يشم ، والخامس يلمس ، و السادس يتخيل ، والسابع يتوهم ، و هكذا في باب الحركة بعضها يتصرف ، وبعضها يجنب ، وبعضها يدفع ، وبعضها يهضم ، وبعضها يشتهي ، وبعضها يغضب . و هكذا في سائر القوى وليس للنفس إطلاع على هذه الأفعال والانفعالات إلا إدراك ذاتها و صفاتها الحالة بجوهر ذاتها ، وهذا خلاف الوجدان والبرهان .

أما الوجدان فلأن كل واحد منا يعلم أنه العاقل المتخيل الشام الذائق الكاتب المتحرر الجالس .

و أما البرهان فلأن النفس بإرادتها تبصرو ترى وتلمس و تستعمل آلاتها الجزئية عند أغراض كلية أو جزئية ، أما الأغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان ، و أما الغرض الكلي فكمن يريد الحركة إلى المعلم لأن يتعلم منه علوماً عقلية ، والمستعمل للآلة الجزئية بالإرادة ولا بد أن يدركها .

وأيضاً البرهان قائم على أن المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو إلا النفس دون الحس و دون آلتها ، إذ المدرك للشيء لا بد وأن يدرك ذاتها ^(١) في ضمن ذلك الإدراك كما مر بيانه ، وليس للجسم ولا قوة يقوم به إدراك ذاته ، و كل راجع إلى ذاته ^(٢) في إدراكه فهو روحاني أثبتة . فثبت بهذه الوجوه وأمثالها أن النفس الناطقة

١٠ ينسب درك الجزئيات إليها . وكلام ذلك الامام يدل على أن اعتقاده في حق السابقين هذا المعنى المموج والرأى المحرف ، واعتقاد نفسه أيضاً كان هكذا طول عصره حتى انكشف له المطلوب في الاواخر ، لكن معنى ادراك الجزئيات بالالات على طريقة القوم أنها منطبعة في الات ؛ وتلك الات مع ما فيها معلومة بالحضور للنفس ، لأنها يعكس من الات الى النفس أو لاتنطبع الصور الجزئية في المجرّد . وأما على طريقته قدمه فهو أن انطباعها في القوى بل قيامها بها قياماً صورياً عين قيامها بالنفس لانها شؤونها الذاتية - سره .

(١) أى يكون ذاته حاضرة لذاته إذ الادراك هو الحضور ، ولذلك يمكن له أن يقول انما يدرك بهذا الشيء والتصديق فرع تصور الطرفين - مره .

(٢) أى مدرك لذاته في ادراكه غيره - م ره .

في الإنسان هي المدركة للجزئيات والكميات جميعاً فلها أن تحكم بالكملي على الجزئي كما بالجزئي على الجزئي .

واعلم أنه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان إثبات الاختلاف بين القوة الطبيعية والقوة الحيوانية من المسلك الأول من الطرفين الذين ذكرنا هما أنهم قالوا : وجدنا عضواً سليماً^(١) فاعللاً لأفعال الطبيعة مختلفاً عن الأفعال الحسية ، فعدم الإحساس إما لعدم القوة الحاسة أولاً لأن العضو لا يتفاعل عن القوة ، فإن كان الأول فقد ثبت أن الحيوانية شيء غير الطبيعة السارية في العضو ؛ لأن الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحساسة وكانت إحدى القوتين مخالفة للآخرى . فأما الثاني فباطل لأن^(٢) هذه الأجسام^(٣) قابلة لحصول الحر والبرد والطعم والرائحة فلو كانت القوة الحساسة موجودة في عضو وقد وردت عليه هذه الكيفيات المحسوسة لكان الإدراك حاصلًا لوجود القوة الدراكة مع حصول الصورة التي تقع بها الإحساس ، وبمثل هذا الطريق يمكن أن يثبت تباين القوى الإدراكية كالسمع والبصر والشم وغيرها .

(١) كالعظم والظفر والقرن والظلف وغيرها من الحيوان ، فيفعل فيها الأفعال الطبيعية النباتية دون الحسية أو كاليد والرجل . نحوهما ، لتخصيص الحسية بأعداد الحسية أو كاليد والظفر حيث تقتل والسرعة اليها الفساد فلا تخصيص ، ولكن تجعل السلامة إضافية أولاً للعضو لا يفعل عن القوة أي عن فعلها وهو الصور المدركة بالذات ؛ لأن القوى لما كانت جسمية لا بد وأن يتفاعل آلاتها عن فعلها ولو على سبيل الأعداد كما على طريقة المصنف قدمه - سره .

(٢) أما أن يجعل القابل ما هو المصاحب للفقْدان فيكون المراد بالعروما معه المحسوسات بالذات لا بالعرض ، فهذه الأجسام ولو باعتبار صلوحها لرؤية الروح البغاري قابلة لها . وأما أن يجعل القابل ما هو المصاحب للوجود ، فيكون المراد بالعرو نحو نفس كقياسات هذه الأجسام والالات حيث لا يخلو تلك الموضوعات من تلك الأعراض ، لكن ليس المراد أنها قابلة لها ليجس بها حتى يقال أنها موجودة للمادة ولا حضور لمادة ولا مادي عند القوة الدراكة كما سيبي . بل المراد أنها قابلة بالفعل لها ، فإذا كانت القوة الحساسة موجودة ووردت عليها أمثال هذه الكيفيات كان الإدراك حاصلًا لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فهذه معدة للإدراك وهذا هو الأظهر - سره .

(٣) فأنها قابلة لحصول القوة الحاصلة فيها بشأن استدادها لها فتكون قابلة لمدرجات تلك القوة غير آتية عنها للنسبة بين القابل والقبول ، وكذا بين المدرك والمدرك تدبر تفهم - م ر • .

فإنما نقول : لو كانت قوة الذوق مثلاً عين قوة الشم لوجب لكل منهما إدراك ما يدركه الأخرى ؛ إذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم والرائحة جميعاً ، وحيث لم يدرك شيء منهما ما أدركه الآخر مع حضور ذلك المدرك علم أن القوتين متخالفتان ذاتاً و حقيقة .

و اعترض عليه صاحب المباحث بأنه لا يلزم من حصول القوة المدركة و حصول المدرك في شيء واحد حصول الإدراك لجواز توقفه على شرط فائت . ألا ترى أن العضو اللامس حصلت فيه الكيفية اللامسة مع الكيفية الملموسة مع أن تلك القوة غير مدركة الكيفية . وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباسر الذي وجد فيه لون ما و هيأة ما ثم إنها لا تبصر بشكل محلها ولا لونه و هيأته ؛ فعلمنا أنه لا يلزم من اجتماع القوة المدركة والصور المدركة كيف كان حصول الإدراك ؛ فإن لا يلزم من عدم حصول فعل وإدراك مخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين .

أقول : الشروط ^(١) والموانع إمداخلية ذاتية أو عرضية خارجية ، فالاختلاف في القسم الأول يوجب اختلاف القوى ، وأما الاختلاف في المرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم ولا يتمتع زوالها ، بل قد ثبت في الحكمة الإلهية أن أفراد كل طبيعة نوعية يجب أن يكون فعلها الخاص لها إمداثلة أو أكثرية ، وأن طبيعة مآمن الطبائع لا يمكن أن تكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها أبداً الدهر ، فالقوة الجمادية مثلاً لو كانت في طبعها إدراك الأمور أو تمثيلها و لم تدرك لتقدان شرطاً فائتاً أو حصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعته ، والبرهان قائم على أن لا ممطل في الوجود . ^(٢) وكذا لو كان للبصر إدراك الروائح وللشم

(١) المراد منها ما للقوى كان يقال الانسان بشرط النطق كذا ، والعماد بشرط النهق

كذا - سده .

(٢) وجهه على مشرب العلم الالهي أن الوجود العام الامكاني السمي بفضرة الفصل ظل للفضرة الواحدة وهذه الفضرة تابعة لفضرة الصفات المجتمعة في حضرة الذات على وجه البساطة والجمع ؛ فلو كان في النظام الكلي للوجود الامكاني نزولاً أو صعوداً طولاً أو عرضاً - اذ عرض الوجود من حيث كلياته الواقعة في النظام الكلي باهو بنظام كلي راجع الى طوله - للزم نقص في الوجود المنزه من كل نقص تدبر تفهم - هـ .

إدراك المبصرات مثلاً و لم يتحقق لوجود مانع خارجي أو فقدان شرط خارجي لزم المحالات المذكورة - و هو التعطيل في الطبايع والقوى - .

وأما الذي ذكره من حال القوة اللامسة والباصرة في عدم إدراك محالها ، والكيفيات التي تحمل في محالها ، فذلك الإدراك كما توهمه من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الذي يحتاج إلى شرط . فإنك قد علمت أن الصورة المادية مما يمتنع تعلق الإدراك بها إذ لا بدني كل صورة مدركة أن تكون مجردة عن المادة ضرباً من التجرد إذ لا حضور لمادة ولا مادي عند القوة المدركة كما مر تحفيقه . وليس الأمر في الإدراك كما زعمه هذا الباحث من محض حنوه أن الإدراك بإضافة من القوة المدركة إلى وجود أمر خارجي ؟ . ولا أن الإحساس ^(١) هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الإدراك ؟ ولا أيضاً عبارة عن انفعال العضو عن الأمر المحسوس الذي في الخارج ؟ بل ذلك الانفعال من السبب المدلول وقوع الإدراك الإحساسي ، لأن انفعال كل آلة حيوانية بمشاركة وضع معين لها بالقياس إلى مادة تحمل كيفية خاصة تؤدي إلى تلبسه النفس بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي تسمى بالكيفيات المحسوسة . و بالجملة ليس الإدراك إلا بحصول صورة الشيء في ذات المدرك لا في المادة ولا في الآلة أصلاً . والذي يبين ^(٢) به

(١) هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الإدراك . اعلم أن آلة الإدراك في عرفهم مثل الاعصاب والروح البخاري ولايساني عرف الطبيعيين ، واليه ينظر قوله : القوى التي في آلات الإدراك و ربما يطلق الآلة على القوى بالنسبة إلى النفس كما سرفى تعريف النفس بالكمال الأولي ، فعلى الأول المقصود ظاهر ، وعلى الثاني المراد نفى انطباع الصورة في القوة بنحو القيام الحلولي كما هو المشهور . والمراد من قوله : ولا أيضاً عبارة الخ كون الإدراك انفعال العضو عما في المادة الخارجية كما نفى كونه إضافة إليها أولى ، والعاصل أن الانفعال بواسطة وضع معين بالقياس إلى المادة الحاملة للكيفية معدلان تخلق النفس في عالمها صورة محاكية لتلك الكيفية ، فالاحساس بطريق التغالبة كما هو رأى المصنف قده ، فأنافه بقوله : ولأن الاحساس عبارة عن حصول الصورة خبرما أثبت بقوله : وبالجملة ليس الإدراك إلا بحصول صورة الشيء الخوان جعل الآلة نفس القوة لأن المنفى حينئذ القيام الحلولي والثبت هو القيام الصدوري - سره .

(٢) هذا مؤيد لكون القابل فيما مره القابل المصاحب للوجدان ، فتفتن وهذا

اجمال بعد التفصيل للدليل - سره .

تعدد القوى التي هي في آلات الإدراك أن تلك الآلات من شأن كل منها الاضمار بكيفية يتفعل به الأخرى ، وليس من شأن بعض منها أن يتسبب في إدراك ما يتسبب في إدراكه البعض الآخر ، فذلك يوجب مغايرها ومخالفها في الطابع المسخرة للنفس .

و من هذه الطريقة أيضاً قولهم : لو كانت القوة الحيوية أي قوة الحس والحركة الإرادية هي بعينها القوة النباتية لكانت النبات متحركاً بالإرادة ، لأن جسمه ممكن الحركة ، والقوة المحركة بالإرادة موجودة فيه ، فإذا وجد الفاعل والقابل يجب حصول الفعل فكان يجب أن يتحرك بالإرادة ؛ لأن الدواعي حاصلة وهي طلب المنافع ودفع المضار في هذا العالم للأجساد القابلة للأضداد ؛ فلما لم يكن تلك الحركة ثبت أن القوة النباتية التي فيها مغايرة للحيوانية .

و اعترض هاهنا بأن القوة الغازية في كل عضو تخالف الغازية التي في عضو آخر بالنوع في الماهية عندهم ؛ فمن الواجب أن تكون الغازية التي في الحيوان مخالفة بالنوع للغازية التي في النبات ؛ فإن لا يلزم من قولنا أن الغازية التي في الشجر غير قوية على الحركة الإرادية أن تكون الغازية التي في الحيوان غير قوية على ذلك إذ ليس يلزم من عدم اتصاف شيء بقدر عدم اتصاف ما يخالفه في النوع .

أقول في الجواب : أن القوى ^(١) الغازية التي في النباتات والحيوانات وإن كانت متخالفة

(١) لا يقال : هذا التزام الاعتراض إذا تخالف بالفصول علة لتخالف الآثار ولا يجنى الاشتراك في الجنس ، لانا نقول مقصوده قد أنه لو كان اشتراك الغازية في القوى المختلفة اشتراك اللفظاً واشتراك المفهوم بين هويتين بسيطتين مختلفتين بتمام ذاتيهما كانت الغازية والحاسة واحدة ، وكانت التثنية صادرة عن الحاسة ، والحس والحركة عن الغازية بان تكون الطبيعة العامة في نفسها مختلفة لا بمجرد الفصول نظير البياض فان تفرق نور البصر الذي هو من فصله ينسب إلى جنسه الذي هو اللون ، لان وجودهما واحد وان تعدد مفهومهما أو ما إذا كان اشتراكهما في اشتراك جنس متحصل كاشتراك جنس المركبات حيث يؤخذ بوجهه يكون متحصلاً كما في الجوهر وقابل الابداد والجسم التام والحساس حيث أنها أمور متعددة إذا اخذت بشرط لا متحصلة ، وان كانت في بعض المواضع من وجه موجودة بوجود واحد كما أشار إليه بقوله : وأما أن هذه القوى الجنسية والفصلية التي تفضل الحس والحركة ان كان مستنداً إلى ذلك الجنس المشترك المحصل كان النبات أيضاً حساساً متحركاً لوجوه ☼

بالنوع لكنّها كلها مشتركة في الجنس؛ ليس إطلاق القوة الغذائية عليها بالاشتراك اللفظي، وذلك لأنّ القوى تعرف بأفعالها فإذا اشتركت الأفعال في معنى واحدة كانت القوى كذلك، فعينئذ إذا كانت النفس الغازية التي في الحيوان مشاركة للنفس الغازية التي في النبات وقد زادت عليها بفعل الحس والحركة الإرادية فكانت مشتملة على قوة أخرى كمالية هي مبده فصلها المميز لها عن المشاركات النباتية. وأما أنّ هذه القوة الجنسية والفصلية يمكن أن يوجد بوجود واحد أو لا يمكن بل هي النسبة موجودة بوجودات متعددة أينما كانت فذلك مطلب وسيأتي القول في ذلك. والحق عندنا أنّ النفس هي المدركة جميع الإدراكات بجميع المدركات وهي الحركة بجميع الحركات الطبيعية والإرادية، وهذا لا يتناقض في وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الإدراك وبعضها من باب التحريك، لأنّ القوة العالية لا تفعل الفعل الدنسى إلا بتوسط، ألا ترى أنّ المزاويل للتحريك المكاني أو الوضعي لابد وأن يكون قوة سارية في الجسم بخلاف المزاويل للتحريك الشهوي؛ بل الانتقال الفكري أرفع قدراً من التجسم، وأنّ المباشر للإدراك مطلقاً لا بد وأن يكون قوى مجردة على تفاوتات متحرّرها بحسب تفاوت إدراكاتها؛ فالعقلية أشدّ ارتفاعاً وأعلى مقاماً، والحسية سيما اللمسية منها أدون درجة وأشدّ هبوطاً من الجميع، فإذا كان كذلك فوجب في صدور هذه الآثار المختلفة إما تعدد القوى المتخالفة أو تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة، وكل طبقة وجودية حقيقتها وما يترتب عليها متفقة؛ سواء أكانت منفصلة عن غيرها أو متصلة به، فالغازية على اختلاف أنواعها حقيقة واحدة، سواء أكانت نفساً عليحدة أو قوة من قوى نفس أو جزءاً من أجزاء نفس. وكذا اللمسية على اختلافها

فيه أيضاً واللائيبت المدهى فضوان الجنسية والفصلية ملقى، والمراد تحصلها النوعي، هذا كله على منهب القوم. وأما على منهبه فده فيأتي في تحديد الغازية والنامية أن القوى بسائط فانتظر.

وأيضاً قد مرّ أن الاختلاف بالجنس في الآثار يوجب تعدد المبادئ عندهم، فإنا نرى الغازية متحدة بالجنس فهي مستندة إلى الغازية المتحدة بالجنس، والحس والحركة الإرادية مخالفان لآثار الغازية جنساً فيستدان إلى مبده آخر بالاشتراك اللفظي، بل ليس الاشتراك المنوي بين هويتين مختلفتين بشام الذات - سره.

طبيعية واحدة ، سواء كانت مستقلة كنفس الدود والخرطين ، فإن نفسها الحيوانية هي اللامسة
بمنها أو فوق وجوده من قوى النفس الحيوانية أو الإسانية أو جزءاً من أجزائها المعنوية . وهكذا
الحكم في جميع القوى المدر كقوى المحركة ، فكما أن قوة الإبصار وإن فرض أنها متخالفة
الأنواع في أنواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة ، فكذا قوة السمع والشم
والذوق والتغذية والتنمية وغيرها من القوى الحيوانية ، سواء وجدت معجتمعة في قوة
جامعة لها أو متفرقة . مثال اجتماع القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة
في الحس المشترك المسمى في لغة اليونان ببطاسيا . وكذلك النفس الناطقة التي للإنسان
جامعة مع بساطتها لجميع القوى المدركة والمحركة ، لا بمعنى أن تلك الآلات هي
المبادئ للإدراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس إلا على وجه التوسيط والاستخدام
بل النفس هي حس الحواس كلها ، والمباشرة للمحركات الفكرية والطبيعية والاختيارية ،
لأنها ذات مقامات وعوالم ثلاثة : العقل ، والخيال ، والحس ، وسيرد عليك إيضاح في
مستقبل الكلام .

و ليس لغائل أن يقول : ^(١) إن التغذية والنمو لو كانا من أفعال النفس لكانت النفس
شاعرة بما يصدر عنها من الإحالة والهضم ؛ فكان يجب أن تكون النفس عالمة بجميع
مراتب الاستحالة للغذاء ، وجميع الأعضاء على التفصيل علماً بديهيّاً ، والتالي باطل ،
فعلما أن الفاعل لهذه الأفعال قوة عديمة الشعور بهذه الآثار .

لما قيل : يجوز أن يكون للنفس شعور بهذه الأمور إلا أنه ليس لها شعور بذلك
الشعور ما يبقى ويستمر ، لأجل أن كثرة تغيرات هذه الأفعال بسبب لسيان النفس لها ،
كما أن الإنسان إذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شيء
منها ، فكذا هاهنا لأن ذلك يؤدي إلى السفسة ، فإن جاز كوننا عاملين بجميع الاستحالات
والتغيرات التي تقع للمواد الغذائية والمواد العضوية التي يستحيل إلبيها الغذاء مع أنا لا

(١) هذا القائل توهم أن النفس محدودة وجودها بمالم التجرد ، وأنها منفصلة

عن عالم التدنس ، واستبعد كون شيء واحد مجرداً منزهاً ومادياً ، ولم يفهم الوحدة الجمعية
الشخصية للنفس ليتصور كونها بوحدتها الجمعية لها مقام التجرد والتدنس كليهما - م- د .

نجد الشعور بها من أنفسنا فجاز أن يقال إن العامي عالم بجميع الدقائق وإن كان لا يجد من نفسه ذلك .

بل لما أقول : وهو يحتاج إلى تمهيد أمور :

أحدها أن العلم قد يكون فعلياً ؛ وقد يكون افعالياً ، والعلم الفعلي قد يكون سبباً للمعلول ؛ وقد يكون عين^(١) للمعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلة به . و بالجملة كان الوجود عين الشعور في العلة وفي المعلول ، فهذا أصل .

ثم الوجود قد علمت أنه مما يختلف بالشدة والضعف ، وغاية ضعف الوجود هو أن يكون من باب الهويولي والحركة والمقدار والعدد ، واسم العلم لا يقع إلا على الوجود الذي هو من باب الصورة ،^(٢) لا الذي من باب المادة وما ينغمر فيها ويستغرق جوهره في غشاوتها . وقد علمت أيضاً أن الجسمية والامتداد المكاني أو الزماني أمور يتشابه في الوجود مع العدم ، والوحدة مع الكثرة ، والجمعية مع الفرقة ، وذلك الاشتباه يمنع عن الحضور الجمعي والشعوري ، ويكون مناط المجهولية ، فهذا أصل آخر .

(١) وهذا كما أن أهل الاشراق يجعلونه تعالى فاعلاً بالرضا ويصلون عليه تعالى بالاشياء عين وجود الاشياء فهانذا ليس العلم فعلياً بمعنى سبب الفعل بل بمعنى انه عين الفعل - سره .

(٢) المراد بهامابه الشيء بالفعل وهو القدر المشترك بين معاني الصورة أو المراد بها كل معنى بالفعل يصلح أن يقلل . قال الشيخ في الهيئات الشفا : قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يقلل حتى يكون الجواهر الفارقة صوراً بهذا المعنى ، وقد يقال صورة لكل حياة وفعل يكون في قابل وحداني أو بالتركيب حتى يكون الحركات والاغراض صوراً ، ويقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون حيث الجواهر العقلية والاغراض صوراً ، ويقال صورة لاتكامل به المادة وإن لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك اليها بالطبع ، ويقال صورة خافية لا يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها ، ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه وفصله ولجميع ذلك ، ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء أيضاً انتهى .

فالعلم في قوله : واسم العلم يشمل الحضور والحصولي لكن الصورة في العدم ولي ماهي وجودها للعالم لا للمادة ، وبين صورتين فروق ثمانية ، وتسمرت في مرحلة العقل والمقول من الامور العامة - سره .

ثم إن الشيء قد يكون علماً ولا يكون معلوماً ؛ وقد يكون معلوماً ولا يكون علماً .

و بمباراة اخرى العلم قد يكون أخص من المعلوم والمعلوم أقوى وأظهر من العلم به ؛ وقد يكون بالمعكس .

بيان إن الوجود إذا كان في غاية الجلالة و العظمة فلا يمكن تمثله بعلم آخر زائد على ذاته ، وإن كانت ذاته علماً بذاته ومعلوماً لذاته ، كالواجب تعالى وما يقرب منه من العقول الصريحة ، فالوجود هاهنا علم ولا يكون معلوماً لغيره ، وأن الوجود إذا كان في غاية الخسة والنقص فيمكن حضور صورته عند العالم ، ولا يمكن حضور ذاته كالهوى الأولي وما يقرب منها ، فالصورة هاهنا ^(١) أقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الأول ، والصورة الحاصلة ^(٢) هاهنا علم و المعلوم ليس بعلم ، و في الأول المعلوم علم في نفسه ، و علمنا به ليس علماً به بل بوجه ^(٣) من وجوهه .

إذا تفرقت هذه الأصول فنقول : إن النفس التي لنا إذا فرض كونها مبدأ لجميع الإدراكات والتحريكات الحيوانية والنباتية حتى الجذب والإحالة والدفع لا يلزم من ذلك أن تكون عالمة بأفاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة و الطبيعة ، وقولهم : العلم بالعلّة يوجب ^(٤) العلم بالمعلول حق ولكن العلم بالعلّة إذا كان عين وجودها كان

(١) هذا نأظر الى العبارة الاخرى، وثاني شطرى التفريع لمقابل الشطر الاول من العبارة

الاولى قداخره وهو قوله والمعلوم ليس بعلم - سره .

(٢) أى الصورة الحاصلة من الهوى التي لها فعلية وكسالية لادخل لها فى حقيقة

المعلوم الذى هو قوة محضة ونقص صرف ، فمن ضعفه لاحتكاكه تلك الصورة كما أنه فى الاول من كسالية المعلوم لذاته لم تكن الصورة تحاكيه ، فظهر أن هاهنا العلم أقوى من المعلوم ؛ وفى الاول المعلوم أقوى من علم الغيبيه وان كان نفس ذاته علماً لذاته - سره .

(٣) كما أن نفس العلم أيضاً وجه من وجوهه تدبر تفهم - سره .

(٤) والحق أن النفس من حيث كونها فاعلة للأفاعيل الطبيعية لاعلم لها بذاتها

ولذلك لاعلم لها بأفعا عليها فان العلم بالعلّة اذا كان موجباً للعلم بالمعلول كان عدم العلم بالعلّة موجباً لعدم العلم بالمعلول أيضاً ، فان عدم العلّة علة لعدم المعلول . وأمّا بيان أن النفس لاعلم لها بذاتها من حيث كونها علة للأفاعيل الطبيعية فهو أن النفس من هذه الحيثية هى

مقتضاه ^(١) كون العلم بالمطلوع عين وجوده ؛ وإذا كان وجود المملول كلا وجوده لماية النفس و الخصة كان العلم به كلا علم به . وهذا معنى قول الفيلسوف المتقدم إن العقل الأول يجهل بأشياء جهلا ^(٢) هو ^(٣) أشرف من العلم بها ، وليس جميع أفاعيل النفس الطبيعية لانها من مراتبها الناذلة ، فانها دانية في علوها وعالية في نفع دنوها ، والطبيعة لا علم لها بذاتها بأفا عيلها وهو ظاهر فتدبر - لره .

(١) قد سلم أن العلم بالعلة متحقق لكن العلم بالحلول ليس متحققاً اذ لا يطلق اسم العلم هاهنا ، والاو لى أن يقال : العلم بالعلة ليس متحققاً بعسب هذه المرتبة الدنية التي علية النفس فيها فان النفس فاعل بالطبع بالنسبة الى أفا عليها الطبيعية بعين فاعلية القوى الطبيعية ، اذ لابد وأن يكون لها مقام تنصف بصفات الطبايع أيضاً . وأما بالنسبة الى نفس هذه القوى وان كانت فاعلة بالرضا لكن علمها بها حضوري بسيط ، فأن علمها بوجوداتها للقوى في مقام ذاتها بنحو أبسط وأعلى نظير العلم الكمالى الاجمالى بالأشياء فى الفاعل بالرضا الحقيقى الواجبى ، وعلمها بأنواع وجودات القوى فى مقام القوى ، نظير علمه التفصيلى بالأشياء بنفس وجوداتها لان القوى هاهنا كالأشياء هناك فى كونهما روابط معضة بالعالم - سره .

(٢) فان وجود العقل الاول بعينه ليس مرتبة وجود تلك الاشياء المجهولة ، واذا كان وجودها هو العلم بها كان وجوده عدم العلم بها وهو الجهل بها ، ولا ريب أن هذا الجهل وهو وجود العقل الاول أشرف من العلم بها ، وهو وجود تلك الاشياء فتأمل - لره .

(٣) لان هذا الجهل فقدان تلك المرتبة المتشابكة بالاعدام عن مرتبة العقل الاول وان كان فيه تلك المرتبة بوجه أعلى ، وهذه المرتبة العقلية عين عدم تلك المرتبة الدنية وذلك عدم هو الجهل ، وذلك الجهل هو البعد لجميع الوجودات فكان أشرف من العلم الذى هو وجود تلك المرتبة الدنية ، ويسكن حمل كلام الفيلسوف على أن العقل الاول يجهل مادون الاول تعالى ، ولا خبر له عساواه لاستفراقه فى مشاهدة جماله وجلاله ، ولا شك أن الجهل يساواه تعالى أشرف من العلم بها ، وقد ورد أن الله تعالى خلقاً لا يعلمون أنه خلق آدم ولا إبليس .

وجه آخر أنسب بنهض المشايخ وأن الوجودات الطبيعية من حيث هى طبيعية ليست علمياً للعقل حيث أن وجوداتها للمادة ، وأنها واقعة فى النبية من حيث التباعد المكاني والتعدد الزماني ، وشاء العلم على الوجود الصورى النوى والحضور والجمعية فلو كانت حائزاً للتغير فى علم العقل . نعم هى معلومة له بواسطة الصور المرتسبة بل القائمة بذاته قياماً جورياً بل معلومة بالذات بمعنى آخر لان العلوم ما حصل صورته عند العالم وهذا يصدق على ذى الصورة لاعلى الصورة سيما أن الصورة آلة للحاظ ذى الصورة وليست ملحوظة بالذات - سره .

كالكتابة والمشى والأكل والشرب وسائر الأفاعيل الاختيارية التي يتقنها علم وإرادة زائدتان على النفس، فإن تلك الأفعال متى لم يتصور أولاً للنفس و لم تصدق النفس بفائدتها تصديقا يقينياً أو ظاهرياً أو تخيلياً أو جهلياً لم يصدر عنها فعل شيء من تلك الأفعال. وأما الأفاعيل البدنية فليس حصولها من النفس إلا بتبعية شعورها بذاتها الذي هو عين ذاتها بتبعية عشقها الكمال ذاتها المتقضية لشوقها الجلي لتوابع ذاتها شوقاً تابعاً للشوق إلى مبدئها الأصلي، وهذه المعاني، وإن كانت برهانية لكن إدراكها لا يمكن إلا بنور^(١) البصيرة والكشف، ولذلك مما خفيت على أكثر المتفكرين فضلاً عن المجادلين والمقلدين. وما ينبت على ما ذكرناه من أن قوة النفس سارية في جميع الأعضاء بوجوه التصرفات اللائقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية، والنباتية، والطبيعية، هو أنه لولم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج وحفظ الاتصال لم يتألم بتغيير المزاج عند أدنى مفترق من حر أو برد أو حركة أو تمب أو هبوب ريح مشوتش، إلى غير ذلك من الأمور التي ليست من الأمور النفسانية كالمخوفات، والمبشرات، والإنذارات، وما يجري مجراها. وكذا ينبغي أن تتأذى النفس من تفرق الاتصال والجراحات تأذيّاً جزئياً في الحال، وكان يجب أن يكون جميع الآلام، والمؤذيات الواقعة على الإنسان من باب خوف العاقبة، وخطر المال، وسوء الآخرة، ولم يكن المرض وتفرق الاتصال مؤلماً في الحال، لكن التوالي باطلة، فلم أن النفس بذاتها موضوعة لهذه الأفعالات والإدراكات؛ لسيادة قوتها إلى معدن الطبيعة فصارت محلاً لهذه العاهات والآلام، وعرضة لهذه البليّات والأمراض، بل الموت أبشاً وارو عليها من جهة ورودها إلى هذا العالم بقدر الله، ولهم بوارد على محل الإيمان والمعرفة بالله واليوم الآخر، وإنما يرد على محل الجهل والظلمة والحركة والاستحالة.

ومن الشواهد الدالة على أن النفس بذاتها فاعلة لأفعال الطبيعية من الجذب

(١) أي البصيرة القلبية وكشف العقل المتنور بنور البصيرة القلبية العاقل من

المجاهدات والرياضات اللازمة للتوجه إلى مبدء أنوار العلم ومنبعها - مره .

و الدفع وغيرها إنَّ الإنسان إذا اشتدَّت حاجته إلى الإحالة والهضم والدفع ^(١) بسبب من الأسباب كما يكون للمريض عند بُحرانه فإنه يجد نفسه مقصورة عن سائر الأمور الإدراكية ، وما ذلك إلا لاشتغال النفس بهذه الأفعال واستغراقها فيها ، فلا جرم تنقطع عن سائر الأفعال ، ثم إذا فرغ من ذلك توجهت النفس إلى مقامها الخاص الذي يقع فيه الأفعال الإدراكية والله أعلم .



(١) دون الجنب فإنه غير مطلوب للطبيعة بل مضر بحال المريض منتفِر

الباب الثالث

في ذكر القوى النباتية و أفعالها و أحوالها وفيه فصول :

فصل (١)

في أقسام تلك القوى بالوجه الكلى

إن القوى النباتية : إما أن تكون مخدومة ، وإما أن تكون خادمة ، وأما التي لها درجة الاستخدام . فإما أن يكون فعلها و تصرفها في الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع . أما الأول فهو إما لأجل بهاء الشخص أو لأجل تحصيل كمال ذاته . أما القوة التي تفعل لأجل بهاء الشخص فهي الغازية ، و حدها ^(١) أنها قوة تحيل الغذاء إلى مشابة جوهر المتغذى لتورده ببلرما يتحلل . و أما التي تفعل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية ^(٢) ، وهي التي تزيد في أقطار الجسم المتغذي على التناسب الطبيعي ليلبغ إلى تمام النشو ، و إنما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغازية زيادة على البذل عما

(١) لا يخفى عليك ان تذكرت ما علقناه على أو ابل السفر الاول في مشاركة العدد

والبرهان أن هذا وكذا حد النامية حد هو تمام البرهان ، كما أنه اذا اقتصر وقيل الغازية قوة تورده البذل لما يتحلل كان حداً هو مبدء البرهان ، واذا قيل هي قوة تحيل الغذاء لاشابة جوهر المتغذى كان حداً هو نتيجة البرهان - سره -

(٢) قال البيهقي ره : القياس يقتضى أن يقال النسبة لكن راعوا مشكلة الغازية .

أقول : هذا من رموزهم الى ما حققه المصنف قده من أن البدن مرتبة من النفس ، فوصلوا القوة بصفة الجسم للاشارة الى نحو اتحاد بينهما ، وهذا نظير ما استنبطنا منه أيضاً ذلك الاتحاد من قولهم القدرة كيفية نفسانية والحوال أنها كيفية قائمة بالقوة المنبثة في العضلات ، فلولا أنها مرتبة من النفس لم تكن كيفيتها كيفية النفس فاستقم كما امرت - سره -

يتحلل ، فالغازية تخدم النامية بإيراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء ، ولكن ليس كل زيادة في الأقطار نمواً فإن السمن بعد^(١) سن الوقوف ليس نمواً ، والهزال في سن النمو ليس ذبولاً . بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النمو كما في سن الشباب ، ومقابلته الذبول وهو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي كما في سن الشيخوخة .

فإن قلت : فالفاعل في السمن والهزال أى قوة من القوى ، إذ لا بد لكل فعل وحركة من فاعل ومحرك .

قلنا : الفاعل فيهما أيضاً هو تلك القوة ، لأجل إعداد القاسر لا هما حر كمان قسرتان ، وقمر أن الفاعل في الحركة القسرية أيضاً طبيعة ذلك المقصور وقومه ، لكن اسم الطبيعة إنما يقع على تلك القوة إذا كان تحريكها تحريكاً بالذات لا بقسر قاسر ، فهنا اسم النامية إنما يقع على هذه القوة النباتية إذا كان تحريكها للجسد في تزايد الأقطار تحريكاً طبيعياً ، لا بسبب قاسر من رطوبة زائدة في السمن أو حرارة مفرطة في الهزال . ثم إن فعل الغازية إنما يتم بأمر ثلاثة الأول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو . والثاني تصيره جزءاً للعضو . والثالث تشبيهه به في اللون والقوام كالدسم ، وقد تغل بالاول كما في عدم^(٢) الغذاء . و بالثاني كما في استسقاء اللحمي . وبالثلث كما في البرص وغيره ، وحكموا بأن غذية كل عضو مخالف لغازية العضو الآخر ، إذ لو اتحدت طبائهما لاتحدت أفعالها ، وهذا صحيح . ولاينا في تعددها وتخالفها وحدة الغازية التي في شخص واحد بوحدة نفسه المتقتضية لهذه القوى . وأما اللتان^(٣) لبقاء

(١) أى بعد الشروع فى سن الوقوف فكانه قال من سن الوقوف الى آخر العمر ،

ثم انه خصه بالذكر مع أن السن قبل الوقوف أيضاً ليس نمواً . لان الفرق في مورد الانفكاك أوضح والهزال فى سن الوقوف والذبول - سده .

(٢) أى فى الملة التى يسى اطروقيا - سده .

(٣) لما كانت فى الواقع اثنتين ذكر هذه العبارة المشعة بتقديم ذكرهما لتصدير

هما بكلمة اما التفصيلية مع أنه لم يقدم ان البقى للنوع اثنان ، ثم ان كون المولدة لبقاء النوع لبقاء الشخص ظاهر ؛ وفى كون المصورة كذلك خفاء ، وربما يترامى أنها لبقاء

النوع ، فأوليهما المولدة ، وهي التي تفصل جزءاً من فضل الهضم الأخير للمغتذي وتودعه قوة من سنخه . وثانيتهما المصورة وهي التي تفيد المنى بعد استحالتة صورة تكون معدة لفيضان القوى والكيفيات بإذن الله تعالى . وأما الخادمة فهي قوى أربع تخدم الغازية ، وهي الجاذبة ، والماسكة ، والهاضمة ، والدافعة . أما الجاذبة فوجودها في بعض الاعضاء كالمعدة والرحم معلوم بالمشاهدة ، وفي غيرها معلوم بالقياس ،

أما الأول فلا إنسان إذا كان منقلباً حتى يكون رأسه إلى السفلى ورجلاه إلى فوق أمكنه أن يشرب الماء ويزد رد الطعام ؛ وحرارة الطعام والشراب لكونهما جسمين خفيفين إلى فوق ليست طبيعية بل قسرية ، والحركة القسرية إما بجذب جاذب أو دفع دافع ، والثاني باطل في هذا الوضع ، فبقي المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها .

وأيضاً إنا نجد للمري والمعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم ، وكذا نجدهما عند تناول الأغذية اللذيذة تجذبانهما بسرعة حتى أن الكبد أيضاً يجذبها من المعدة للذاتتها و قريباً من طبيعة القوة . وأيضاً متى تغذي الإنسان غذاءً وتناول بعده غذاءً حلواً واستعمل التي يجد أن الحلوى يخرج أخيراً ، وذلك بجذب المعدة إيابه إلى قمرها ، وكذا حال الرحم في جذب المنى بل الإحليل عند خلوه عن الفضول ، وشدة اشتياق المرأة إلى الوقاع ، ولذلك أن قوماً من الفلاسفة سمو الرحم حيواناً مشتاقاً إلى المنى وذلك لشدة جذبه له .

وأما الثاني فنقول : إن الدم إذا تكوّن في الكبد كان مخلوطاً بالفضلات الثلاثة

✽ الشخص فإن المادة محتاجة إلى الصور التي في العظام والورق والأعصاب واللحوم وغيرها ، وليس احتياج المادة الشخصية إلى هذه الصور وإلى التي في مادة النبات كاحتياجها إلى الرطوبة النوية مثلاً بل لا احتياج إليها لبقاء الشخص بالضرورة . والجواب أن المراد بـ صور يضلها الصورة الأشكال والتخاطيط التي في الأفراد أمثال ، ولولاها لم يبق النوع فهذا كالملاحظات للنوع ، ومقياس العلة أنها لولاها لم يكن المعلوم ، فكما أنه لولا المولدة لم يبق النوع لأنه لم يبق الشخص ، فكذلك لولا الصورة وتصاويرها لم يبق النوع ولم يتميز نوع من نوع ، لأنه لم يبق الشخص إذ فرض أن الغازية باقية وكلها يتحلل من شخص الجسم يتبدل بالغازية ، ولوقيل : لم يبق هذا الشخص من هذا النوع بوصف الهذية قد آل إلى هدم بقاء النوع - مرده .

الأخر أعني الصفراء والسوداء والبلغم . ثم إن كل واحدة منها يتميز عن الآخر ونصب^(١) إلى عضو معين ، ولولا أن في كل^(٢) من تلك الأعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة الخلطية لاستحال أن يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها ، ولاستحال أن ينص كل عضو منها رطوبة معينة اختصاصاً^(٣) أكثر ، فهذا قاطع في إثبات القوة الجاذبة لجملة الأعضاء .

وأما القوة الماسكة فوجودها في المعدة و الرحم مشاهدة بالتشريح ، و في غيرهما معلوم بالبرهان . أما المعدة فإنا إذا أعطينا حيواناً غذاءاً رطباً أو يابساً ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذا ، لازمة ضامة له من جميع الجوانب . وأما الرحم فإنا اجتذب إليه المنى يرى منضماً إليه انضماماً شديداً من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل ، ولو أنك شقت من الحيوان الحامل من أسفل السرة إلى نحو الفرج ، وكشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر .

و أما الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الأعضاء ؛ فهو أن الأجسام الغذائية أجسام ثقيلة لغلبة الأرضية والمائية عليها ، ولا بد في إمساكها في زمان الانضمام - فهو حركة استتالية واقمة بعد الجذب إلى مواضع الأعضاء - من قوة ممسكة إلى غير طبيعة الغذاء

(١) لأعضومين للبلغم كما للبرتين من الطحال والمرارة ، بل منبت في سائر الأعضاء لرطبتها فلا يجففها الحركة ؛ و ان يستحيل عند هوز الغذاء في البطن إلى الدم . اللهم الا ان يراد انصبا ب قدر منه إلى الصماغ ليندل في تغذيته وكذا الرية - س و .

(٢) ان قلت : ما يجب أن يتحقق هاهنا انما هو التئيز ، وأما ان هذا التئيز لا بد أن يكون بالغاذية فلا ؛ اذ لعله يحصل بقوة مميزة . قلنا : الجاذبة تنفي عن الميزة لانه اذا جذبت جاذبة الطحال السوداء ، و جاذبة المرارة الصفراء مثلا يلزمه التئيز ؛ فوجود قوة لابتعا ج إليه فضل مطلق بخلاف الجاذبة ؛ لانها ضرورية في جميع الأعضاء ، فالميزة في الكبد لا ينفي عنها فتأمل . ثم انه لا يحصل كالتئيز و تمام الانفصال ؛ اذ لا بد أن يبقى في الدم قليل صفراء ليحصل التلطيف بسبب نارية الصفراء ، ويسهل التنفيذ في المجاري الضيقة ، و قليل من السوداء ليحصل فيه قوام متشابه - س و .

(٣) احتراز عن مثل بعض أنواع اليرقان الحاصل بانسداد في مجرى المرارة -

والشراب ، لأنها لرطوبتها وميعانها ورقتها لا يقف بطبعها في تلك المواضع المزلفة .
وأما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة ؛ وأمسكته الماسكة إلى قوام مهياً لفعل
المفيدة فيه و إلى مزاج صالح للاستحالة إلى العضوية بالفعل ، وهذه القوة غير الغازية عند
المحققين .

قيل في بيان الفرق بينهما : أن القوة الهاضمة يبتدي فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة
وابتداء فعل الماسكة ؛ فإذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم ؛ وأمسكته ماسكة ذلك
العضو ، فللدم صورة نوعية ، وإذا صار شيئاً بالعضو قد بطلت عنه تلك الصورة ، وحدثت به
صورة أخرى ؛ فيكون كوناً للصورة العضوية ، وفساداً للصورة الدموية ، وهكذا الكون
والفساد إنما يحصلان بأن يحصل من الطبخ ما لأجله يأخذ استعداد المادة للعضوية في
النقصان ، و للعضوية في الاشتداد ، وهكذا لا يزال الأول في الانقاص ، و الثاني في
الاشتداد إلى أن يطل الصورة الدموية ، ويحدث الصورة العضوية . فهاتان حالتان : سابقة وهي
التي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية ، ولاحقة هي حصول الصورة العضوية ، فالأولى
فعل القوة الهاضمة ، والثانية فعل القوة الغازية . فهذا ما قيل في الفرق بين هاضمة كل
عضو وغازيته .

و اعترض عليه بوجهين : الأول أن الهاضمة محركة للغذاء في الكيف إلى الصورة
المشابهة لصورة العضو ، وكل ما حرك شيئاً إلى شيء فهو الموصل له إلى ما يتحرك إليه ؛
فالهاضمة هي الموصلة للغذاء إلى الصورة العضوية ، فإن الفاعل للفعلين قوة واحدة ،
والكبرى ظاهرة فإن ما حرك شيئاً إلى شيء كان المتوجه إليه غاية المحرك ، والمعنى
بكونه غاية أن المقصود الأصلي من الحركة هو ذلك الشيء . و الثاني أن هاضمة كل
عضو لا شك أنها بالطبخ والنضج يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ، ولذلك
الاستعداد مراتب في القوة والضعف ، وليس بعض الدرجات بأن ينسب إلى الهاضمة أولى
من الآخر ؛ فإذا حصل كمال الاستعداد والغاية فاضت تلك الصورة عن وإهب الصورة ،
و إذا تمت هذه الأفعال فقد تمت التغذية ، فلا فرق إذن بين الهاضمة والغازية .

أقول: أما الجواب عن الأول^(١) فهو أن لكل حركة نفساية عَليّنة فاعلة وباعثة، ولها أيضاً غايَتان غاية بمعنى ما انتهت إليه الحركة، وغاية بمعنى ما وقعت الحركة لأجله، وهما مختلفان فلا بدّ لهما من قوتين فالهاضمة هي التي فعلها كفعل النار ليس الآطبخ والنضج، ومجرد الطبخ والنضج لا يستلزم أن يكون على وجه يكون طرْقاً إلى استمداد قبول صورة مخصوصة هي الصورة العضوية، فالتّي تسوق المادة لأجل غرض مخصوص؛ وغاية مطلوبة غير التي تسوقها لا إلى غرض، ألا ترى أن في الحركة الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة، وهي القوة التي تميل بالعضلة والعضو إلى جهة من الجهات؛ لا لغرض وقوة فوقها تفعل التحريك إلى حيث يصل إلى مشتهى مخصوص أو دفع مؤذ مخصوص وهي الباعثة، فالفاعلة القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحدّ الذي هو من ضروريات الحركة، والفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية أخرى غير نفس الحدّ المذكور، وهي التي يكون المقصود الأصلي من تلك الحركة، ويقع الوصول لأجلها، وهي غير الوصول وإن لم تنفك عنه فرضاً. فهكذا الحال فيما نحن فيه؛ فإنّ الحركة للمادة الغذائية بالطبخ غير الباعثة لحركتها نحو الصورة العضوية على وجه يصلح للشخص المغتذي في كماله الشخصي والنوعي.

(١) توضيح المقام أن الغاية قد يراد بها ما انتهت إليه الحركة، وقد يراد بها ما لأجله الحركة، ولما كانتا ممتزجتين مختلفتين استدعنا قوتين مختلفتين كما استدعنا في الحيوان شوقية وعاملة؛ فالعاملة غايتهادياً - وإن كان في الفصل المسمى بالبعث والجفاف - حاصلة لانها كالطبيعة شأنها الإيصال إلى حد مخصوص؛ وهما بصفان وظيفتهما كخدمة فوض إليها أمر مخصوص؛ وهي تفعل ما طلبنا منها؛ فليس المطلوب منها حصول الداعي والفرض كلفاء الصديق مثلاً؛ فوظيفة طبيعة الحجر الملقى على رأس زيد أن يصل إلى ذلك الحد أعنى الرأس وبشجه، وكذا وظيفة العاملة المنبثة في عضل اليد أن يبطش ويقع على عضو من أعضاء البخوض. وأما أن ذلك الشج أو البطش وبالجملة الوصول إليه للتشفي لقلب الشاج والباطش ولا تقيد زيد وانقاره فهو مالا لاجله الفصل، وهو وظيفة الشوقية؛ فكما كانتا غايَتين مختلفتين واستدعنا مبدئين كذلك في تينك القوتين النباتيتين؛ فالهاضمة تحرك المادة إلى نهاية مخصوصة هي زوال الصورة النورية والغاذية تحرك لأجل حصول الصورة العضوية - س ر هـ .

و أما الجواب عن الثاني فنقول : إن المبدء الفياس لجميع صور الكائنات وإن كان أمراً آخر أجل من هذه المبادي الفاعلة و الباعثة ؛ لكن لتعاليه عن هذه التغيرات و التجددات لا بد في كل فعل جسماني من فاعل مزاو ؛ لامتناع صدور هذه الأفاعيل المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت بري. عن التجدد ، رفيع عن التغير ، و لو كفى في صدور هذه التحركات و التصويرات مجرد الاستعداد للقوايل من غير فاعل مباشر لما احتيج إلى إثبات الطبائع و القوى و النفوس في حرارة النار ، و برودة الماء ، و ببوسة الأرض ، و حفظ المعادن ، و نمو النبات ، و حركات الحيوان ، بل يكفي انفعالات الهيولى ، على أن كل^(١) انفعال^(٢) و استعداد في مادة تابع لفعل فاعل ؛ لما مر من أن كل قوة و إمكان مسبوق بفعل و إيجاب ، و كما لا يمكن استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة إلى قابل واحد من غير توسط جهات متكررة في الانفعال ؛ كذلك لا يمكن استناد الأفاعيل الكثيرة المختلفة إلى فاعل واحد من غير توسط جهات متكررة في الفعل . و قد مر في مباحث العلّة و المعلوم أن الفعل الكلّي يحتاج إلى فاعل كلّي ، و الفعل الجزئي يحتاج إلى فاعل جزئي ، فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب ، و هذا التصوير يصدر عن هذا المصور ، و الفعل المحسوس المشار إليه ينسب إلى فاعل محسوس مشار إليه ، و الفاعل العقلي لم يكن فاعلاً بالذات إلا لفعل معقول ، والله وليّ الهداية .

(١) وذلك لأنه لا يميز في صرف الشيء ؛ فلاميز في صرف القوة و الاستعداد ؛ فلا بد وأن يختلف ما به الاستعداد حتى يختلف الاستعدادات و الاستعدادات بذلك فإدابة جميع الكائنات للعناصر بل مادتها الأولى هي الهيولى وهي واحدة فتخصصها بصورة العنطة أو الشير تخصص بلامخصص ؛ فالاستعداد فيها هو العناصر لكن إذا كان ما به استعدادها تارة صورة العنطة السابقة استعدت لصورة العنطة اللاحقة ، و إذا كان ما به استعدادها تارة أخرى صورة الشير السابقة استعدت لصورة الشير اللاحقة وهكذا إذا نقل الكلام إلى السوابق ، و التسلسل تماثلي جازيل و واجب هندم لئلا يلزم انقطاع الفيض لولاه ، و هكذا في الصور المرتبة الطولية لمادة واحدة كالشيء إذا بانضمام كل ما به استعداد كالعنطة أو العنطة يختلف استعداد المستند - س ر .

(٢) لما كان بطلان اللازم عند المتعرض منظوراً فيه لعدم قوله بفعل غيره تعالى بل انفعالات المواد كافيّة عنده في الإفاضة قال إن كل انفعال الخ - م ر .

فصل (٢)

في فعل الهاضمة في الفضلة المندفعة و الإشارة إلى وجود الدافعة ؛ والتنبيه على كفاير هذه الأربع ، وتعيين آلاتها من الاعضاء

أما فعل الهاضمة فاعلم أن الغذاء مركب من جوهرين : أحدهما صالح لأن يتشبهه بالمغذي ، والثاني غير صالح لذلك ، فلها في كل منهما فعل خاص ، أما فعلها في الأول فما مضى ، وأما في الثاني فلا يخلو أن تلك الأجزاء إما غليظة أو رقيقة أو لزجة . وفعل الهاضمة في الأول : الترقيق ، وفي الثاني : التليظ ، وفي الثالث : التقطيع ، لا يقال كلما كان الجسم أرق كان أسهل اندفاعاً ، فلما ذاجملت التليظ أحد الأمور المسهلة للدفع ؛ لأننا نقول : إن الرقيق قد يتشرب به جرم المعدة فيبقى تلك الأجزاء المتشربة فيه ولا يندفع ، وأما إذا غلظت لم يتشرب بها العضو فلا جرم يندفع بالكلية .

و أما الدافعة فيدل على ثبوتها أمران : خاصي ^(١) وعامي .

الأول إنك ترى المعدة عند القيء كأنها تنتزع من موضعها إلى فوق حتى يتحرك منها أكثر الأحشاء ، وترى عند التبرز مثل ما ذكرناه ، ومعوثة الأحشاء على دفع ما فيها سيما عند الزحير حتى إنه قد ينخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة . والثاني إن الدم يرد على سائر الأعضاء مخلوطاً بالأخلاط الثلاثة ، فيأخذ كل عضو ما يلائمه ؛ فلولم يدفع ما يبق في الحناني عنده ، ولم يخلص شيء من الأعضاء عن الأخلاط الفاسدة الممرضة ، واللازم باطل . فثبت وجود القوة الدافعة ، فإذا ثبت وجود هذه الأفاعيل الأربعة في البدن أعني الجذب ، والإمساك ، والإحالة ، والدفع ، فليس لقائل أن ينسب تلك الأمور إلى قوة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار ؛ بأن يكون تلك القوة جازية عند ازدياد الطعام ، وماسكة له بعد الازدياد ، ومغيرة له عند الإمساك ، ودافعة للفضل المستغني عنه ، لا لما قيل إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، فإنه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه . بل لأن هذه الأفاعيل أمور متخالفة إما متضادة كالجذب

(١) أي أحدهما خاص بالمعدة والامعاء ؛ والاخر عام لكل الاعضاء - س ر هـ .

الدفع ، و إما بتفكك بعضها عن البعض ؛ فقد يكون العضو ^(١) ضعيفاً في أحد هذه الأربع ، وتوابعاً في غيره ، ولولا تفاير هذه المبادي لاهتعال ذلك .

و أما آلات هذه القوى فآلة القوة الجاذبة آلتها اللب المفطول ، و الماسكة آلتها اللب المورب ، و الدافعة آلتها في الدفع اللب المستعرض . هذا ما قالوه و ظاهر أن المراد منه أن في معظمات هذه الأفاعيل يحتاج إلى تلك الأعصاب ؛ فإن جاذبة كل عضو أو ماسكة أو دافعة يحتاج إلى آلة عصبية ، لا أن جاذبة كل ندة من العضو يحتاج إلى لب مفطول ، و دافعة إلى لب مستعرض .

فعلى هذا اندفع ما قيل فيه إما أولاً فبان لحم الكبد ليس فيه لب مع وجود الجاذبة و الماسكة و الدافعة فيه ، و إما ثانياً فبان الرطوبة الجليدية تجذب الغذاء أو تمسكه و تهضمه مع أن الجزم حاصل بأن ليس فيها لب أصلاً .

و إما ثالثاً فبان كلام شطايا اللب غير مركبة من اللب و إلا لتسلسلت اللبفات إلى غير النهاية ، مع أن فيها هذه القوى .

و إما رابعاً فبان اللب المستعرض ليس فيه لب مفطول مع أنه يجذب ، و كذا اللب المفطول ليس فيه لب مستعرض مع أنه يدفع الفضل ، و ذلك لما سبق من أن الحاجة إلى هذه الآلات في معظمات الجنب و الإمساك و الهضم و الدفع و جلاتها ، لا في رقاتها و جزئياتها المنخرطة في سلك معظمات المندرجة فيها ؛ فإن الأصناف الثلاثة من القوى العظيمة إذا فعلت أفعالها بالآلات الثلاث من اللب الحاصلة في الأوردة ؛ يفعل كل منها بتلك الآلة بالذات على وجه يسري فيما يجاور آلاتها ولو بالعرض ؛ فاجذب الوريد الغذاء بلبفه المفطول يرشح منه على جوهر الكبد ، و على هذا القياس في سائر المواضع المذكورة .

فإن قلت : ذلك الدم إما أن يترشح من اللب المفطول على لحم الكبد مع كون لحمه جاذباً لذلك الدم أولاً مع كونه جاذباً له ، فإن كان الأول فالجذب لا يتوقف على اللب ، و إن كان الثاني لم يكن في العضو قوة غاذية .

(١) فالافتكك تحقق بين الضعيفة والقوية من إحدى القوتين ، والضعيفة والقوية من

فلنا : نختار الشق الأول و لم يلزم عدم توقف الجذب على الليف ؛ فإن التوقف حاصل عليه سواءً كان توقفاً قريباً أو بعيداً فلا بدّ في جاذبة كلّ عضو من ليف موجود فيه أوجهاً له كالكبّد وكالرطوبة الجليدية .

فصل (٣)

في أن هذه القوى في بعض الأعضاء مضاعفة ، وفي حقيقة الغذاء ومراتب الهضم يشبه أن يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقاً

و هو أن هذه القوى الأربع توجد في المعدة مضاعفة ؛ فإنّ التي تجذب غذاء البدن من الخارج إلى تجويف المعدة غير التي تجذب ^(١) من جوف المعدة إلى نفسها ما يصلح منه لها ، وكذا التي تمسكه هناك وهي التي تغيّره إلى ما يصلح أن يكون دماً و هو الكيلوس ، والتي تدفعه إلى الكبّد غير التي تمسك في جوهر المعدة ما ينجذب إليها من الكبّد من الدم الصالح للغذاء بالفعل والتي تغيّره إلى أن يصير غذاءً والتي تدفع الفضول منها . وكذلك الكلام في الكبّد ، لأنّ التغيّير إلى الدم غير التغيّير إلى جوهر الكبّد ، كما أنّ التغيّير إلى العصارة غير التغيّير إلى جوهر المعدة . والتحقّق ^(٢) أنّ هذه القوى الموجودة في جميع الأعضاء على اختلاف جواهرها هي التي تفعل أفعال الغازية بالذات ، وهي المحصلة للغذاء تحصيلاً أوّلياً . وأما المعدة والكبّد فيوجد فيهما تلك الأربع مع أربع آخر مشبهة بتلك ؛ وهي التي تفعل فعلها للأعداد لا لتحصيل الغذاء أولاً وبالذات ، ولا يبعد أن يوجد مثل هذه الأربع المعدة في غير المعدة والكبّد أيضاً . كالقم ، و المري ، والأمعاء ،

(١) أي من العروق التي في جوفها الجنبوبة منها الدم لتغذية المعدة ؛ والافالكيلوس لا يصلح للتغذية ، والدليل عليه قوله ما ينجذب إليها من الكبّد ، والثلاثة المشار إليها بقوله وكذا التي تمسكه الخ لغذاء البدن كله ، والثلاثة المشار إليها بقوله والتي تمسك في جوهر المعدة الخ للدم السنجذب إليها من الكبّد وهو غذاء المعدة نفسها . وفي بعض النسخ غير التي تمسك في جوهر المعدة وهو الاصح - س ر .

(٢) يبنى ان ذلك البعض اطلق التضاعف . والحق أن يقال : أربع محصلة للغذاء ، وأربع معدة بل مشبهة - س ر .

والعروق ، والطحال ^(١) ، والأشنين ، والمرارة من الأعضاء الخادمة .

و اعلم أن حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحالة إلى نوعه ، والغذاء إما أن يكون بالقوة كالخضقة والخبز ، وإما أن يكون بالفعل وهو الذي لم يحتاج إلى شيء غير الالتصاق ، وقد يقال له غذاء عند ما صار جزء المفتذي شبيهاً به ^(٢) بالفعل ، والغذاء بالمعنى الأول هو جوهر جسماني جزئي لامحالة . أما الجهورية فلأن غير الجوهر لا يمكن أن يصير جوهر أو جزء جوهر . وأما الجسمانية فلأن المجردات لا تنقلب أجساماً . وأما الجزئية فلأن الكلي من الجسم لا وجود له في الخارج ؛ فثبت أن غذاء كل بدن شخصي جسم شخصي ، والمشهود أن غذاء الحيوانات لا يكون أجساماً بسيطة فلا تفتذي إلا بالمركبات لبعدها المناسبة في البسيط ، وقربها في المركب ، ولا ينتفضي ^(٣) هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكره .

والتحقيق يحتاج إلى نمط آخر من الكلام ليناسب طور ما ألفه أسماخ الأنام ، والإشارة إليه أن كل جوهر طبيعي أو نفساني أمر واحد بالفعل ، لأنه موجود بالذات ، وكل موجود بالذات له وحدة بالفعل ، وكل واحد بالفعل كثير بالقوة ، ففعله أيضاً واحد بالفعل كثير بالقوة فالأجسام النباتية والحيوانية كل منها واحد بالفعل ، فليس وجود العناصر فيها بالفعل بل بالقوة ، فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم المسمى بالغذاء للجسم المفتذي بدلاً لما يتحلل ، ولا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخلة الأجسام الخارجة فيه ، بل مجاورة الأجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيواني والنباتي مما

(١) وجود الأربع المحصلة فيها واضح وأما الأربع المعدة حتى الهضم والدفع لكل البدن فلأن الهضم اشتداد كفيات ما فيها من المرتين وغيرهما ، والدفع صب شيء من الطحال من السوداء على فم المعدة ليتنبه بالجوع بدغدغته وقبضه لعموضة السوداء ، وكونه ذكي الحس ، وصب شيء من الصفراء من المرارة على المعاء ليتنبه بدفع البراز للدفع المرة الصفراء والدفع في الأشنين - س ر ه .

(٢) وفي بعض النسخ لا شبيهاً به ؛ وكأنه بلاحظة حال صاحب البرص والبهق فتدبر - ل ر ه .

(٣) بأن يقال : أن غذائه بسيط وهو الماء ، لأن الماء مالم يختلط بالأرض لم يصر غذاء للشجر - س ر ه .

بعد لأن يفيض^(١) من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار الشخص أو يستكمل بقدر الحاجة في كل وقت ، فالحركة - الكمبة الحاصلة للأجسام النبائية - عبارة عن تواردا المقادير على

(١) وهذا كما أن فساد صورة الهواء الطيف بالطاس المكبوب على الجبل يد المادة الهوائية لان يفيض عليها الصورة الماية من البهيمه الفياض ؛ فهنا أيضا مجاورة الاجسام الرطبة ممتدة لافاضة الصورة الغذائية التي هي غذاء بالفصل على المادة البدنية على نت الاتصال ، وتجدد الامثال من عالم النفس ، نظير ذلك ما مر من المصنف قده ان التورية التي في البدن من اشراقات النفس ومن مراتبها ، وان الذي كانت النفس حافظة اياه ليس الباقي من جسد الحيوان بعد الموت بل قدر آخرو مزاج آخر ، والنفس ليست من الاسباب الغريبة الموجبة لهذا اللون والشكل الباقيين ، وكذا ما مر في السفر الاول وذكر في الشواهد أيضا ان الطبيعة التي تقع بها الاحياء غير الطبيعة المستغرة للنفس المجبولة على طاعتها ، وهي معها تدور حيث مادارت ، وكذا القوى وان كانت هذه المادة البدنية وهذه الطبيعة والعوى أيضا مأخوذة لاشترط من مراتب النفس متصلة بها اتصالا متواليا وقدر أعجب من ذلك وليس يعجب في الالهيات أن الهواء الذي قام به الكلام بل اللوح بهامها معلان لصنع التشكلم وماخوذاً لاشترط من صفه ، وقيام الكلام بهامها بهذا النظر قيام عنه ، وليسا كتابين . فالحق أن النفس لما كانت هيكل التوحيد ممتدة بالاسماء العنسي جسيماً متصفة بصفات الطبايع ؛ كما أنها متعلقة بالخلق الروحانيين بالقوة أو بالفصل كان فيها شيء من الطبايع والاجسام بالذات أيضاً ؛ فكما أن فيها جسماً وطبعاً وغذاءً بالمرض وينحو الاعداد كذلك هي فيها بالذات وينحو الابداد ؛ مكانها الكوز الذي يترشح من باطنه الندوة ، وكيف لا وكل عال واجد لكسالات السافل ينحو أعلى مترشح نفسه وكسالاته منه بل الانار النازلة منه في المراتب النازلة انا هي هي بلاتجاف عن المقام العالي بل بالظهور والتشأن ؛ فكما أن من النفوس ماهي مستكفية بذاتها وباطن ذاتها في العلوم والكسالات بلا اعداد سماع وروية ؛ كذلك البواقي في استكالاتها بعد الاعداد ، مانها بذاتها وباطن ذاتها بلامداخلة غريب وأجنيبات من عالم المادة ، فكما أن أغذيتها المنوية في مقام الحس والمقل بالصور المعلومه بالذات ؛ لا بالمعلومات بالمرض التي ليست هي منشأتها وأطوارها وظهوراتها ؛ كذلك أغذيتها الحسية في مقام الطبع والجسم . وليس هذا من باب التمثيل والقياس الفقهي بل من باب الدخول تحت الكلّي الواحد ، وانها أمرواحد بالفصل كما أشار اليه قده . و بالجملة ليس المراد من الغذاء في قوله الغذاء من عالم النفس الغذاء بالقوة ولو بالقوة الغريبة ، بل الغذاء بالفصل . ثم المراد من الغذاء بالفصل صورته لامادته ؛ وانا ساطلق القول لاتحاد المادة بالصورة عنده ، واستهلاكها لابهامها فيها ، والراد

وجه الاتصال والاستمرار من القوة الفاعلية على المادة الثابتة كما سبق ، ولو كان التنفذي بمداخله جسم غريب لم يكن المفتنى في كل وقت جسماً^(١) واحداً شخصياً بقاءً به ، وكذا لو كان النمو بزيادة مقدار ما يورد المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم أن لا يكون موضوع الحركة في النمو شيئاً واحداً شخصياً ، وكذا القياس في الذبول بل الأمر كما أومأنا إليه . و مما يجب أن يعلم أن استكمال المفتنى بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم ، والعقل بالقوة بالمفعول بالفعل ، وكما أن المعلوم سواء أكل محسوساً أو معقولا قد يكون بالقوة ، وقد يكون بالفعل ، والذي هو كمال للحس هو ما يكون محسوساً بالفعل كالصورة الحاصلة في الحاسة ، لا التي في المواد الخارجية من الألوان والأصوات والطعوم والروائح ؟ وكذا الذي هو كمال للقوة العاقلة هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل ، لا التي في الخارج من الفلك و الحيوان والنبات والأرض وغيرها ؟

وإذا علمت بالبراهين أن المحسوسات بالفعل هي متحدة بالجواهر الحاس ، وكذا المعقولات بالفعل لا بد وأن تكون متحدة بالجواهر العاقل ، فالكامل^(٢) عين ما يكمل به ، والحساس نفس ما يحس به ، والعاقل عين ما يكون معقولا له ، فكذا المفتنى عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة ، فالحنطة مثلاً فيها قوة بعيدة للتغذية ، والكيلوس الحاصل منها

بالم النفس جنبتها السافلة الصورية . وليس هذا فيه كثير استبعاد اذ كما أن أصل صور الاضواء من عالم النفس كما مر أن الصورة مرتبة نازلة من النفس ؛ كذلك تداركها وتلافى ما تحلل منها من عالم النفس ، فإن النفس مظهر أسماؤه تعالى التنزيهية والتشبيهية جيباً . وكما لطفت ذاته صورة نفسه فانها جامدة لعالى المعنى والصورة ؛ و بوجه كهواه صحو يضربه الصرد بضم بلا ارتفاع بخار ، ولكن ان كان بلانجاف عن مقامه العالى اللطيف وليعندنى اخوانى فى تطويل المقام فانه مثار الشك بل من مزال الاقدام - س ر م .

(١) لان الموصل موصلة فى كل وقت مجبوع منه غير الاخر ؛ اذ لكل يرتفع بارتفاع بعض الاجزاء بخلاف ما اذا كان بروتات مراتب صورة نفس واحدة شخصية هى أصل محفوظ للمراتب . وبالجمله هذا اعمال القاعنة الشار اليها من أن كل جوهر طبيعى أو نفسانى أمر واحد فلا تدع فطانتك - س ر م .

(٢) أى متحدة معه والالم يكن كاملاً ولم يكن خارجاً من قوى الكمال الى ضلته بل يكن ناضجاً بمعنى ذاته ، وهذا كبرى لقياس مطوى بصورته ، وهو أن الحاس يكمل بما يحس به ، وكل ما يكمل بشئ فهو عين ذلك الشئ ، فالحاس عين ما يحس به - م ر م .

في المعدة أقرب منه بحسب القوة ، ثم الكيموس الحاصل في الكبد ، ثم الدم الحاصل في المروق أقرب استعداداً للغذاء من كل ما سبق ؛ فالذي يتصل بالعضو و يصير لحماً أو عظماً أو عضواً آخر هو الغذاء بالفعل ، وهو بعينه العضو المقتني ، فالغذاء و المقتني شيء واحد بعينه لا يتغايران إلا بضرب من التحليل . حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المقتني أو العضو المقتني تارة باعتباره في نفسه عند خلوه مما يرد عليه من الكمال ، وتارة باعتبار تمامه و كماله الحاصل في نفسه بحسب سبق أفعال و حركات معدة لذلك الكمال ؛ كالحال في استكمال النفس بالصور العلمية الكمالية على ما بيناه ، و من دقائق^(١) ما جع به الاستبصار في هذا المقام وقوع مراتب الهضم في الاعتناء على وزن مراتب التجريد في التقفل .

فصل (٤)

في مراتب الهضم و أن للهضوم أربع مراتب :

اعلم أنه لا بد للحيوان و كذا للإنسان ما دام في عالم الدنيا و طبيعة الجسمية من غذاء يشبه المقتني صورة ومادة ، وذلك لأن هذه الأجسام دائمة الاستحالة والنوبان ، ثم لكل عضو حصه من الغذاء تناسبه و تشاكله بمد مراتب النضج ، والاستحالات ، والتصفية عن القشور والفضور ، بالقوة الغازية التي في البدن بمنزلة القوة العاقلة في النفس ، فمادة الغذاء إذا وردت في البدن وحضرت عند تصرف غازية النفس فتصرفت فيها أحوالها في

(١) يعني كما أن مراتب القوة النظرية أربع : والاولى عقل بالقوة ، والاخيرة عقل بالفعل ، كذلك مراتب الهضم أربع : والاولى غذاء بالقوة ، والاخيرة غذاء بالفعل . ويمكن أن يكون المراد انه كما أن مراتب التجريد في العلم أربع حيث أن في العلم الاحاسي تجرداً من المادة ولكن يشترط حضور المادة وفي التخييل لا يشترط . هذا وان احتج بالشكل والمقدار وغيرها وفي التوهم تجردا بلغ ولكن يحتج بالإضافة الى التقدرات ، وفي التقفل كمال التجرد والرفع عن عالم المادة ، كذلك مراتب التصفية والهضوم في التغذية أربع وحينئذ فوله في التقفل يدل العلم أمره سهل ؛ لان كل الصور عند العقل وعنده فقه أسهل كإمارة وسيأتي . ثم لا يخفى منافات ذكر مراتب الهضم في هذا الفصل على عدة لما ذكر في العنوان لكن الامر هين - س ر .

مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الأمر ، وصيرتها بصنعة طبيعية يشبه الكيمياء ؛ خالصة عن شوائب الغش والغل ؛ مصفاة عن الفضول ؛ مقشرة عن القشور في أربع مراتب للهضم والإحالات . إحداها في المعدة ، وابتداء هذا الهضم من الفم ؛ بدليل أن الحنطة الموضوعة تفعل في اضاج الدماميل والتخراجات ^(١) ما لا يفعله المطبوخ بالماء وتتمام هذا الهضم عند ما يرد ^(٢) على المعدة ، وينضج بحرارة جهنم المعدة التي إذا قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد ، فيتخلص عن ذنوب الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التعذيب والتهديب للمخارج عن طاعة الله البعيد عن الوحدة الجسيمة الاعتدالية المنحرف عن صراط الله المستقيم من الطبيعة ^(٣) المدبرة للأجسام على منهج الحكمة الإلهية فتصير شيئاً بماء الكشك الثخين ، وهو المسمى بالكيموس . والمرتبة الثانية إذا تم ما فعلت هذه القوى به في هذه الطبقة السفلى ، و فرغت من أفاعيلها المأمورة بفعلها ارتفع قليلاً عن هذه الطبقة الهارة المظلمة إلى طبقة أخرى هي الكبد ، فوق بعد ذلك يدقوى وسدنة أخرى من هذا الصنف ، فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ والإزالة ، فانهضم في الكبد مرة أخرى وسقط منه بعض ما بقي من الأكدار والفضول ، فصار أخلاطاً أربعة متميزة بعض تمييز ، ومخلوطة بعض تخليط ، خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، لخروجها عن تمام التمصي عن الطاعة الإلهية ، وقربها عن الصلاح والانقياد لأمر الله . ثم إن أصلح هذه الرفقاء الأربعة هو الجوهر المسمى بالدم ، فوقع قسط منها في مسالك العروق المسماة

(١) بالغذاء المعجزة والجيم أورام كبيرة الحجم حارة ، والدليلة اعم من الخراج

لشولها الباردة - س ر .

(٢) يشعر بان آخر هذا الهضم عند الورد على المعدة ، وفيها هضم آخر والشهور أن فيها هضماً واحداً . ويمكن أن يقال : ان الهضم التام إنما هو في المعدة وفيها يتم الهضم الاول ويكمل ، والهضم الذي يتم عند ما يرد على المعدة ناقص فعنى قوله تمام هذا الهضم كماله واشتداده ؛ ومعنى كون مراتب الهضم أربع أنها في الحيوانات الكاملة بالنظر إلى ظهورات التغيرات في الغاية أربع ؛ وان كان الغذاء من حين المضغ إلى أن يصير جزءاً من العضو يمرض له في كل آن تغير واستعالة فهي غير محصورة في عدد - س ر .

(٣) كلمة من يباية أو نشوية أى القوى هي الطبيعة المدبرة لأنها شعبها ومراتبها

أو القوى الناشئة من الطبيعة - م ر .

بمسارها^(١) إلى بيت القلب ، وسلك سبيل الطاعة للنفس ، واشتغل في بيت القلب بالرياضة والمجاهدة والتصفية قدرأ صالحاً من الزمان ، حتى صلح لكسوة القبول ، و خلعة الصورة النفساية ، وتوزع ما بقي منه نافذاً في العروق على الأعضاء فينهضم مرة أخرى ، ويتشبه بالأعضاء بعد إخراج الفضول الباقية منه ، وكل قسط من الدم يتشبه بعضو خاصر فيتصل به ، ويحشر إليه كما يحشر ذلك القسط الصالح منه إلى القلب كل إلى شبيهه .

و أقسام الفضول أربعة بعد أقسام الهضم : فضلة الهضم الأول الذي في المعدة البراز ؛ وهو مندفع من المعاء وفضلة الهضم الثاني أكثرها البول ، ويندفع من المثانة ، وبقية يندفع من الطحال والمرارة . و فضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق ، و ما يجري مجرا من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة ، كالأنف والأذن والعين كما في الدموع أو غير محسوسة كالسمام . وفضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمني ، ويخرج بعضها بما ينبت من زوائد البدن ، كالشعور والأظفار والأوساخ ، و ما يدفعه الطبيعة كالأورام المنفجرة وغيرها .

فصل (٥)

في تحديد^(٢) القوة الغذائية و النامية حداً بحسب الحقيقة

فد علمت من طريقتنا أن الحدود قد تكون للماهيات ، و قد تكون للوجودات ،

(١) ليس الامر كما ذكره بل السارقا هي العروق التي بعدما انهضم الغذاء في المعدة انهضاماً تاماً ينجذب لطيفه من المعدة فتندفع في مسالك هذه العروق الى العروق المسماة باب الكبد وينفذ في الكبد ، وظنى ان هذه العبارة كانت عند قوله الى طبقة اخرى هي الكبد فوقت هاهنا من تصرف الناسخين والا فهو قدس سره أجل من أن يشبه عليه أمر السارقا - س ر ه .

(٢) هذا ثالث المواضع اتحد بهما أما التحديد الاول فمن الشيخ الرئيس ، وأما الثاني ففي ذيل التقسيم تطفلاً ، وأما الثالث فهو هنا بالاحالة ، وانما قال حداً بحسب الحقيقة اشعاراً بأن الحد الذي سبق حد بحسب الاسم؛ لانه قبل اثبات وجودها كما قال الشيخ في الشفاء : ان الحدود التي قبل اثبات الوجود للمحدودات حدود اسية ، وهي بينها بعده تنقلب حدوداً حقيقية - س ر ه .

والفرق بين الماهية والوجود أمر قد فرغنا من بيانه ، والحدّ للماهية لا يكون إلا بأجزائها كالجنس والفصل ، والحد بحسب الوجود لا يمكن بالأجزاء إذ الوجود لاجزاء له ، فهو إما بالفاعل والغاية إن كان تاماً ، أو بالفعل إن كان ناقصاً لما أشرنا إليه سابقاً أن "حدّ الوجود و برهانه شيء واحد ، وبرهان اللم أقوى من برهان الإين" .

إذا تقرر هذا فنقول : كلّ قوة من القوى فرد من الوجود لبطاقتها ، والقوى قد يعرف بأفعالها فالقوة الغازية يعرف بما يصدر عنها . فيقال : هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المعتدي لتخلف بدل ما يتحلّل .

فنعول : في بيان هذا الحدّ "إنّ كلّ قوة لامحالة مبدء تغير في هذا العالم ؛ فلذلك التغير له صورة ومادة ، وللفاعل في فعلها غاية ؛ فالصورة هاهنا هي الاستحالة إلى مشابهة المعتدي ، والمادة هاهنا هي الغذاء ، والغازية تخلف البديل للمتحلّل ، فكأنّا قلنا القوة الغازية لفعل الغلاي في المحلّ الغلاي للغاية الغلاية . و أمّا النامية فقد ذكر في حدّها أنها الزائدة في أقطار الجسم الطبيعي ليلبغ تمام النشو على التناسب الطبيعي زيادة في الأجزاء الأصلية ، فقولنا : الزائدة في أقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية ، فإنّ الصانع إذا أخذ مقداراً من الشمعة فإن زاد على طوله وعرضه نقص من عمقه وبالعكس ، وقولنا : على التناسب الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الأورام ، وقولنا : ليلبغ تمام النشو احتراز عن السمن ، وقولنا : زيادة في الأجزاء الأصلية تنبيه على الملة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو ، وذلك لأنّ النمو حركة في جواهر الأعضاء ؛ فلا جرم القوة المحرّكة يمدّها و يزيد في جواهرها . و أمّا السمن فإنّه زيادة حاصلة بمداخلة الأجسام الغريبة في الأعضاء كأنها الملتصقة بها .

ثمّ إنّ التغذية والدو^(١) يتمان بأمر ثلاثة : الأول تحصيل غذاء شبيه بالمعتدي

(١) أما التنفى فبالذات ، وأما النمو فبواسطة التنفى ، و لكون فعل الغازية يتم بهفه الامور الثلاثة قيل : ان وحدة الغازية اعتبارية فانها مجموع القوى الثلاث من الحصلة والملتصقة والغيرة الثانية ، والتحقيق انها واحدة وهى شؤونها و أطوارها ؛ كما أن أمير القوى طراً كذلك ، وهو النور الاسفهد ؛ والكل شؤونه وفتونه و أطواره (درخانه بكسندى مانعنه چيز) - س ر .

و النامي في الماهية بالقوة . والثاني إلصاقها بهما على ما هو المشهور . والثالث تشبيهها بهما بالفعل . ثم إن كان المقدار الوارد على جواهر الأعضاء الأصلية مساوياً لما تحلّل منها فذلك فعل الغازية ، وإن كان أزيد فذلك فعل النامية ، وعند هذا لقائل أن يشكك و يقول : إن الغازية والنامية قوة واحدة ؛ ولا فرق بينهما إلا أن الغازية تفعل هذه الأمور بمقدار ما يتحلّل ، والنامية تفعل أزيد مما يتحلّل فالتفاوت بينهما بالكمال والنقص ، فإن القوة إذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله ؛ فإذا كان الجزء الزائد مثلاً للجزء الأصلي وكانت الغازية قوية على تحصيل الجزء الأصلي وجب أن تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد عند ما كانت شديدة القوة ؛ فعلى هذا القوة الغازية هي المنمية إلا أنها في ابتداء الأمر تكون قوية فتكون وافية بإيراد البدل الأصلي و الزيادة جميعاً ؛ و بعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل يورد الأصلي .

وما يدل على ذلك أن القوة الغازية في سن الانحطاط والذبول تورد أقل مما يتحلّل ، وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلّل ؛ فيكون إيرادها وقت الوقوف أكثر من إيرادها وقت الذبول ؛ فإذا كانت القوة الواحدة جاز أن يختلف إيرادها بالزيادة و النقصان ، فهذا شك قوى .

أقول في جوابه : إن اختلاف الغايات ^(١) الطبيعية مدد على اختلاف القوى ، لكن غاية القوة الغازية تخالف غاية القوة المنمية ، فهما قوتان مغايرتان .

بيان ذلك أن غاية فعل الغازية في إيراد البدل سدّ الخلل الواقع من التحليل ، الأمر أن الحيوان لا يطلب الغذاء إلا بعد استيلاء حرارة الجوع على المدة ، والبدن على التحليل ؛ فعند ذلك يشتهي الطعام ، وغاية فعل النامية تمديد الأعضاء على نسبة مخصوصة ، وليس ^(٢) أن زيادة إيراد البدل على ما يتحلّل في كل وقت موجب زيادة النمو ؛ ولا يصل

(١) قيد بهما لإخراج الغايات الإرادية فإن اختلافها لا يوجب اختلاف التزبيد - س

(٢) دليل آخر غير اختلاف الغاية وهو تخالف الفضلين ، وانفكاك القوتين وبتل

ذلك أثبت سابقاً تعدد القوى . وأيضاً فعل الغازية الحركة الكمية باستخدام الهاضم ووصلت ثم وصلت بالصلة ، وتكوين الصور النوعية الجوهرية في جوهر البدن ، وفعل النامية عرض ضئيف تدبر يجي هو الحركة الكمية - س ر .

النمو، فربّ وقت كان إيراد الغذاء أكثر وفعل النمو أقلّ، وربّ وقت كان بالعكس، فإنّنا قد نشاهد كثيراً أنّ بعض الغلمان والجواري في زمان البلوغ اتفق أن كان مريضاً مرضاً شديداً يعطل الغازية عن فعلها، ومع ذلك ينمو هذا المريض نمواً بالغا؛ ويطول قامته طولا متفاوتاً بالقياس إلى ماسبق من الزمان، فإنّ حيث وقع التخالف في مقتضى هاتين القوتين ولو في بعض الأوقات علم أنّهما متغايران ذاتاً لا بمجرد الشدة والضعف، إذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال والنقص لما وقع التخالف إلاّ بذلك؛ لكنّ التخالف قد وقع بالعكس من ذلك يعني قد يهوى النمو وينقص التغذية، وقد يهوى التغذية وينقص النمو فهما متغايران ذاتاً لتغايرهما فعلا وغاية؛ فثبت ما ادعيناه.

شك وبصيرة

إنّ من الناس من ادعى أنّ الغازية نار، واحتج عليه بأنّ الغازية تغذو والنار تغذو (١) فالتغذية نار. وهذا مع فساد صورة القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني بطل قولهم النار تغذو؛ لأنّ النار لا تغذو بل تتولّد وتتصدّد بطبعها، وإذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فأفسدها؛ فليست هناك نار واحدة مقتضية. نعم فعل الغازية يشبه فعل النار في النضج والإحالة.

ومن الناس من ذهب إلى أنّ في الأعضاء فرجا يملأها القوة النامية، وهو باطل كما وقعت الإشارة إليه؛ فإنّ ملأ الفرج لا يوجب نمو الأعضاء، وليس ما ذكره الشيخ في الشفا وصوّبه بمعنى الفضلاء: من أنّ القوة النامية يفرّق اتصال العضو، ويدخل في تلك المسام الأجزاء الغذائية. وهكذا القول في الاغتذاء مرضياً عندنا؛ وذلك لأنّ تفرّق الاتصال مولم بالذات، ويستحيل أن تكون الطبيعة أو النفس تفعل فعلا طبيعياً تقتضي أمراً منافياً بالذات لطبيعة الجسم الذي هي فيه بحيث يوجب دوام الألم لو كانت هناك قوة مدركة؛ وكان الإدراك به حاصلًا بالفعل كما مرّ ذكره. في مبحث أنّ تفرّق الاتصال مولم بالذات، وذلك لأنّ القوة الواحدة لا تفعل ولا تقتضي أثرين متنافيين. بل الحقّ كما شيّدنا أركانها

(١) لأنّ التاتجيل الهواء. وللمعارض أن يقول الغازية هواء لانها تغذو، والهواء ينفذ لان الهواء يفسد النار ويحيلها الى نفسه، والالوصلت الى كرة الانير بل تراب لذلك - س ر ه .

من أن النمو حركة متصلة في الكم - والحركة معناه خروج الشيء من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج - ومعنى التدرج هاهنا أن يكون للمتحرّك في كل آن فرداً آخر من المفولة ؛ فليس في حركة النمو مقدار ثابت و مقدار آخر وارد عليه ، سواء كان بالمداخلة أو بغير المداخلة .

فصل (٦)

في سبب وقوف القوى كالنامية والغاذية في ضرورة الموت

ولنذكر أولاً ما وقع الاحتجاج به من القوم في هذا الباب ، ثم نذكر قاعدة كلية من العلم الإلهي والفلسفة الكلية التي أفادنا الله ينكشف بها هذا المطلب ونحوه .
فالتذييد كرده في وقوف النامية أن الأبدان مخلوقة من الدم والمني ؛ فلما محالة يكون كل مولود جسماً رطباً كما هو مشاهد في الأجنة التي في بطون أمهاتها ؛ ثم لا يزال يستولي عليه الجفاف يسيراً يسيراً ، وقد عرفت أن النمو لا يحصل إلا عند تمدد الأعضاء ؛ وذلك بنفوذ الغذاء في المسام كما هو المشهور ، وذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأعضاء لينّة ؛ فأمّا إذا صلبت وجفت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من أول الولادة إلى آخر الوقت الذي تصلبت الأعضاء وجفت ؛ فيحينئذ تنفد النامية . هذا ما ذكر في سبب وقوف النامية .
و أما الذي قالوه في وقوف الغاذية وحلول الأجل فوجوه :

الأول أن القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون أفعالها إلا متناهية ، وهذا منقوض بالنفوس الفلكية ، لأنها قوى جسمانية سيما عند أصحاب المعلم الأوّل القائلين بأن نفوسها قوى منطبعة في أجسامها ، مع أنها غير متناهية الأفعال عندهم . والذي وقع الاعتذار من الشيخ الرئيس منه هناك أنها وإن كانت جسمانية لكنها الماسحة عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية ، فكتب تلميذه بهمنيار إليه فقال : إذا جوزت ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوى البدنية وإن كانت متناهية إلا أنها تقوى على أفعال غير متناهية لماسحة عليها من أنوار العقل المفارق ؟ ^(١) فأجاب عنه أن ذلك محال لكون البدن مركباً من

(١) محصولة أن القوى الجسمانية من حيث أنها جسمانية لا يمكن أن تكون مؤثراً

تأثيراً غير متناه ، وأما من جهة اتصالها بالمعلومات والمجردات فيمكن فيها ذلك ، فانها بذلك ✽

الطبائع المتضادة ، فقد علم من هذا الجواب أن التمويل على مجرد وجوب التناهي في القوى الجسمانية غير صحيح . فلننظر إلى حال التمويل على كون البدن مركباً من الأسطقات . ولنحقق ما في هذا الوجه .

فنقول : الوجه ^(١) الثاني أن الشيخ ذكر في القانون أن الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لا بد وأن تأخذ في الانقصاص المتأدي إلى الانحلال بالكلية ، وذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل ، ومتى انحلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية ، فحينئذ يحصل الموت .

و إنما قلنا : إن الرطوبة لا بد وأن تأخذ في الانقصاص لأمور ثلاثة : أحدها استيلاء الهواء المحيط بها ، وهي لحرارتها يفتي الرطوبة . و ثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك . و ثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية .

فإن قيل : لم لا يجوز أن تورد الغازية بدل ما يتحلل من الرطوبات ؟ قلنا : هب إن هذه القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد في سن الشباب إلا أن المتحلل وقت الكهولة أكثر من المتحلل وقت الشباب ، وإذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغازية في هذا الوقت مساوياً لما يتحلل بل أقل منه ؛ فلا جرم ينتهي إلى النقصان وذلك يؤدي إلى الفساد والبطلان . والحاصل إنه كلما كان السن أكبر كان تأثير المجففات الثلاثة أكثر ؛ فكان الجفاف أكثر ؛ و كانت الحرارة أقل ؛ فكان ضعف الغازية أكثر ، واستمرار ذلك مما يؤدي إلى الانقطاع فيعرض الموت .

و يمكن أن يعود السائل ويقول : إن مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساوياً لمقدار الوارد في وقت الشباب ؛ فإن لم يكن مساوياً له في وقت الكهولة لكان إما لأن

١- الاتصال تكون من القوى والالات لها لكن لما كانت لتلك القوى من جهة أخرى اتصال بالادة والجسم فاستمرار اعداد العمليات فيها منوط باستمرار وجود القابل ، لكن القابل إذا كانت اجزائها متضادة متداعية الى الانفكاك فلا يقبل الدوام والالزم تعطيل تلك الاجزاء عما تفتضيها طبيعياً وقسرها الى خلافه ، وذلك باطل على ما أدت اليه أنظار الحكماء - م .

(١) أي لما كان التمويل على كون البدن مركباً من الأسطقات بينه هذا الوجه الثاني فلتتكلم عليه - سر .

المحلّل صار أقوى فصار التحليل أكثر؛ أولاً لأنّ الغازية صارت أضعف فصار الغذاء الوارد أقل. و الأول باطل لأنّ المحلّل ليس إلاّ الأمور الثلاثة المذكورة، وهي الحارّ الداخلي، و الحارّ الخارجي، و الحركات البدنية و النفسانية. و هذه الأسباب الثلاثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة، وإذا لم يزد المحلّل استحال أن يزداد التحلّل. والثاني أيضاً باطل. لأنّ الغازية لا تصير ضعيفة إلاّ لنقصان الحرارة، ولا ينقص الحرارة إلاّ لنقصان الرطوبة؛ فإذا جملنا^(١) انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغازية لزم الدور و هو محال.

وما قيل: من أنّ المحلّل و إن كان وقت الكهولة هي الأمور الثلاثة التي كانت موجودة في زمان الشباب؛ ولكن مدة تأثيرها في زمان الكهولة أطول من مدة تأثيرها في زمان الشباب، و ذلك لأنّ الضعيف قد يكون أقوى أثراً من القوى إذا كان أطول مدة من الآخر، و إذا كان كذلك فأسباب التجفيف تأثيرها في الكهل أدوم من تأثيرها في الشباب؛ فالجفاف فيه أكثر منه في الشباب.

فكلام لا حاصل له^(٢)، لأنّ دوام العمل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك

(١) لا ينفى ان الكلام في انتقاص الرطوبة الواردة وما هو سبب ضعف الغازية

نقصان الرطوبة الفريزية التي هي قابلة الحرارة الفريزية فلا دور.

فان قيل: انتقاص الواردة سبب انتقاص الفريزية، و انتقاصها سبب ضعف الغازية،

وسبب السبب سبب.

قلنا: ليس كذلك بل تنقص الفريزية بسبب فاعلها، فان علة زوال الشيء أو نقصه عدم علة وجوده أو كماله، أو ينقص بسبب آخر كاشتداد الحرارة مثلاً على أن كل شيء لا يحدها تعلق بالآخر ولا سيما تعلق العلول بزوال أحدها أو ضعفه منشأ زوال الآخر أو ضعفه، ولكن من جهتين للتلايدور، كما أن زوال المادة منشأ زوال تشخص الصورة، و زوال الصورة منشأ زوال وجود المادة، وفي الضعف في فاعلية الصورة العاقلة لتركيب المادة المعقولة كما فيما نحن فيه ضعف الصورة منشأ ضعف انحفاظ المادة، و ضعف انحفاظ المادة منشأ ضعف فاعلية الصورة، ولكن درجة أخرى من الضعف غير الاول، وهي منشأ ضعف آخر في انحفاظ المادة وهكذا حتى يؤدي الى الزوال والانحلال - س ر -.

(٢) فيه ان طول البدة في إيراد الغازية الغذاء لا يجدى نقصاً؛ لان القوة الطبيعية

فعلها على وتيرة واحدة، و الاسباب الاتفاقية لا انضمام لها فتختار أن المحلل صار أقوى

حاصل في السبب المورد للغذاء ، فكما أن دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف ؛
فكذلك دوام فاعل التغذية يعطي زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف .

وقرب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط أن فعل الحرارة الغريزية في المنى
إنما وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغبة الذي يلتصق به ، فإن حرارته
تفعل في ظاهره حتى يحدث أولاً شيئاً كالقشر ؛ ثم يعمل في الباطن من تلك القشرة وشمويه
حتى يحصل النضج ، وكذا الحرارة التي في المنى تجعل أولاً قشراً ثم تفشو تلك الحرارة
بحسب مقدار بدن المولود ، وتنسبط فيه حسب انبساطه في الطول والعرض والعمق ، فما
كانت الرطوبة في جوهره قليلة استكملت صورته بفعل المصورة في ستة أشهر ، وما كانت
الرطوبة في جوهره وافرة غالبية تمت الصورة في زمان أكثر ، حتى يبلغ زمان الحمل في
الكثرة حسب زيادة الرطوبة إلى ثلثمائة وأربعة أيام ، فالمولود يولد والرطوبة غالبية عليه
ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ، ثم لا يزال الحرارة الغريزية التي
جعلها الباري مركوزة فيه عاملة في تجفيف رطوبات الأعضاء رويداً رويداً فيصير فيه أولاً
مهيئاً للقيود فتجلس ، ثم الانبعاث من غير انتصاب ، ثم للقيام ، ثم للمشي على حسب
تخليل الرطوبات ، ومن هذا الباب يتفاوت أوقات المشي في الأطفال . وهكذا تفعل
الحرارة ^(١) الغريزية في بدن الحيوان إلى أن تفتي رطوبته بالكلفة فتتطفي الحرارة

بانهضام سوء التدبير في الغذاء والهواء وغيرهما من الاسباب الستة الضرورية ؛ فان الانسان
وان كان مدبراً حكيماً طبيياً مراقباً حسن التدبير ، باذلاً جهده فيه مستغرقاً وسعه له ، لا يحيط
علماً بالاسباب القدريّة ، ولا يمكنه دفع سهام الحوادث عن نفسه .

فان قلت : سوء التدبير كان أيضاً في سن الشباب . وأيضاً العاذبة يتدارك بإيراد البدل
لاتلاطم الوارد من العلل وسوء التدبيرات .

قلنا : هذه الاسباب القدريّة كما يوهن النسبة والقابل كذلك يوهن القوة والفاعل ،
فتدارك العاذبة لاتلاطام النسبة لا يكافئها ، بل يزال في التنقص لاجل ورود سوء التدبير
وغيره على نفسها أيضاً فتتل العاذبة كمثل من يقيم فسطاطاً في ربيع عاصفة تأتيه من كل مكان ،
فكلما يعرف الريح ذلك الفسطاط ويشرفه على الانهدام يصلحه القيم باقامة أعدته
واحكام أوتاده ، فذلك الريح كما تزلزل أركان الفسطاط كذلك توهن أطراف ذلك القيم
المصلح حتى تستأصله وتهدم بنيانه - سر .

(١) لما تقرر أن الاشياء مجبولة على طلب خيراتها وكمالها ؛ فلامعالة لا يصلح

لاتقاء ما تقوم به و يحصل الموت ، فسبب الموت بعينه سبب الحياة ، و ذلك لأنه لو لم -
 تمكن الحرارة غالبية على الرطوبة لم تحصل الحياة ، ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة
 فناء الرطوبة ، و من فناء الرطوبة فناء الحرارة . و كأن تخدير الله سبحانه الحرارة بحيث
 يستولي على الرطوبة سبباً للحياة أولاً ، وللموت ثانياً . هذا ما نقل عنه في شرح القانون . وقدمر
 ما فيه فتأمل فإنه موضع تأمل ، فإنه بعد الاستقصاء يعرف صحته لأرجاعه الى ما سنحقة .
 الوجه الثالث ما وجدناه في كلام المحققين : و هو أن السبب الموجب للموت في
 جميع الحيوانات هو أن البدل الذي تورده الغازية و إن كان كافياً في قيامه بدلاً عن ما يتحلل ،
 و فاضلاً على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية .

و بيان ذلك إن الرطوبة الغريزية و الأصلية إنما تنخمرت و تضجت في أوعية
 الغذاء أولاً ، ثم في أوعية النسي ثانياً ، ثم في الأرحام ثالثاً ، و التي توردها الغازية
 لم تنخمر ولم تنضج إلا في الأولى دون الآخرين ، فلم يكمل امتراجها و لم تصل إلى
 مرتبة المبدل عنها ، فلم ترق مقامها كما يجب ؛ بل صارت قوتها أضعف من قوة الأولى ،
 كمن أضعف زيت سراج و أورد بدله ماء ؛ فما دامت الكيفية الأولى الأصلية غالبية في
 الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية آخذة في زيادة الاشتعال ؛ مودة
 على الممتزج أكثر مما يتحلل فينمو الممتزج . ثم إذا صارت مكسورة السورة بظهور
 الكيفية الثانية وفتت الحرارة الغريزية ، و ما قدرت على أن تورد أكثر مما يتحلل ،
 و إذا غلبت الثانية انحط الممتزج ، و ضعفت الحرارة إلى أن لا تبقى أثر صالح للكيفية
 الأولى ، فيقع الموت ضرورة . و ظهر من ذلك أن الرطوبة الغريزية الأصلية من أول
 تكونها آخذة في النقصان بحسب الكيفية ، و ذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج .
 و يعلم منه أن الغازية لو كانت غير متناهية و كانت دائمة الإيراد لبدل ما يتحلل على
 السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل لما كان البدل تقاوم المبدل من حيث الكيف
 و إن قاومه من حيث الكم .

❦ شيء من الاشياء لطبعه عيلاً يؤدي لانفائه و بطلانه ، فلي هذا لا يكون فعل الحرارة
 الغريزية من تجفيف الرطوبة شيئاً شيئاً الا استكمالاً ؛ فإذا تكملت استغنت فانقطعت حلاقة
 المصاحبة والمجاورة والمخالطة فافهم ان كنت اهلا ولا تكن من الغافلين - ن و .

أقول : هذا ^(١) الوجه أيضاً ضعيف إقناعي لوجوده .

الأول إننا لانسلم أن مزاج المني أقوى و أشرف من أمزجة المواد الحيوانية التي تكونت بعده ، إذ لو كان مزاجه أعدل و أشرف لكنت الكمالات النفسانية فائضة عليه في الابتداء ؛ فيكون ذا حياة و نطق ، و اللازم ظاهر البطلان .

الثاني إن ^(٢) مادة المني غير موجودة في بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المني ، وبعضه على مزاج الوارد بدلاً عما يتحلل ؛ حتى يقال إن مزاج المني أقوى في الكيف ، و مزاج الوارد عليه أضعف .

الثالث إما ^(٣) لانسلم أن مبنى جودة النضج و التخمّر و قوة المزاج أن يكون حصوله في تلك الأوعية ؛ إذ ربّ مزاج اتفق وجوده في غير تلك المواضع و يكون أحكم و أقوى مما يكون فيها ، كما يشاهد في الحيوانات التي يحصل بعضها لا بالتوالد

(١) أقول : نظره منه الى الوجه الفئ ارتضاء بحسب الاسباب الالهية ، وأين هومن هذا ، ولكنه أيضاً جيد بحسب الاسباب الطبيعية لاغبار عليه ، واما قوله : لانسلم أن مزاج المني أقوى و أشرف الغضوباء ان كون الرطوبة نضيجة مستحكة شيء ، وكون مزاج المني أشرف شيء آخر ، فان هذه الرطوبة بمبنى البلة جوهر ، و المزاج عرض ، فالمراد الرطوبة التي بها اتصال الاعضاء الاصلية و لاسباب القلب وان كانت هي الرطوبة السنوية فيها لكن الكلام في رطوبة تلك الاعضاء ؛ و هي أحد الرطوبات الاربع التي يسي عند الاطباء رطوبات نوانى ، ولا خفاء في كونها أصلية غريزية وان العارضية والغريبة ليستا مثلها و منع هذا مكابرة غير مسبوقة .

ثم ان قوله : اذ لو كان أعدل الخ منقوض بأنه لا شك أن مزاج الشاب والبالغ أشرف وأعدل من مزاج الكهل والشيخ ، مع أن الكمالات النفسانية في الاخيرين أوفر ولاسيما النطق الباطني ، والكمالات لا يفيض على المني ابتداءً اذ ليس فيه أوعية الارواح الثلاثة من القلب والماغ والكبد ، بل القوى والكمالات تفيض الارواح على أنه لولا مزاج المني والاعضاء الاصلية والريمية لم يفض الكمالات رأساً - س ر هـ .

(٢) هذا في غاية الضعف لان الرطوبة السنوية وهي الرطوبة الثانية التي بها اتصال الاعضاء لاتنفذ الا بالموت حتى في ذق الفتى ، و هل يسكن أن يقال في الجلد الرطب بالاصالة المنقوع في الماء انه ليس فيه رطوبة - س ر هـ .

(٣) أقول من الذي حصره فيه ، والكلام في كون الرطوبة الاصلية أقوى وأحكم من العارضة ، وليس الكلام في المزاج فأين هذا من ذلك - س ر هـ .

بل بالتولد ، ومع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه أقوى من الذي يتكون بطريق التوالد ، فعلى هذا يجوز أن يكون مزاج ما يورده القوة الغازية من البديل أقوى وأحكم من مزاج ما ينفسر بالتحليل من البديل منه ، فلم يبق حجة على ضرورة الموت . فهذه هي وجوه ثلاثة ذكروها في ضرورة الموت مع ما يقدح لها ، وقد أشار الشيخ إلى هذه الوجوه الثلاثة في كليات القانون بقوله : ثم " يجب أن يعلم أن الحرارة بعنسن الوقوف يأخذ في الانتقاس لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي هي الرطوبة ؛ ومعاودة الحرارة الغريزية من داخل ؛ ومعاودة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة ؛ وعجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائماً ، فإن جميع القوى الجسمانية متناهية كما يرهن عليه في العلم الطبيعي ، فلا يكون فعلها في الإيراد دائماً ، ولو كانت هذه القوة غير متناهية ؛ وكانت دائمة الإيراد لبذل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد ، لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائماً كل يوم لما كان البديل تقاوم التحلل ، ولما كان التحلل يفني الرطوبة ، فكيف والأمران متظاهران على تهيأة النقصان والتراجع ، وإذا كان كذلك فواجب ضرورة أن تفتى المادة فتتطفي الحرارة ، وخصوصاً إذ يعين على إطفائها بسبب عوز المادة سبب آخر ؛ وهي الرطوبة الغريبة التي تحدث دائماً لعدم الهضم ، فتعين على انطفائها من وجهين : أحدهما بالخُبْثُ والغمس ، والآخر لمضادة الكيفية ، لأن تلك الكيفية بلغمية باردة ، وهذا هو الموت الطبيعي انتهى . قوله : ثم يجب أن يعلم إلى قوله ومعاودة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة إشارة إلى الوجه الثاني . وقوله : وعجز الطبيعة إلى قوله فلا يكون فعلها في الإيراد دائماً إشارة إلى الوجه الأول . وقوله : ولو كانت هذه القوة إلى قوله وخصوصاً إذ يعين على إطفائها إلى آخر الكلام إشارة ^(١) إلى ثالث الوجوه الثلاثة .

الوجه الرابع إنه لو بقيت أشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا

(١) أي إشارة خفية . أصل الإشارة من جهة أن اختلاط الرطوبة الغريبة بالرطوبة الغذائية يوهن كلفتها ويجعلها أبعد مناسبة ، وإنا قلنا : خفية لأن مفاد الوجه الثالث أن الكيوس وان كان أجوده وأحده لا تتخلف بدلاها بتحلل من الأعضاء الاصلية لبعدها المناسبة في الكيفية لا باعتبار الاختلاط بالرطوبة الغريبة - س و هـ .

بالوجود قد أفنوا المادة التي منها التكوّن؛ فلم يبق لنا مادة يمكن أن توجد وتكوّن منها، ولو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان و رزق. وإن قلنا بقى نحن و الذين بعدنا على العدم دائماً، و يبقى الأولون على الوجود دائماً دون اللاحقين، فذلك مناف للحكمة إذ ليسوا بدوام الوجود أولى منا؛ بل العدل يقتضي أن يكون للكل حظاً من الوجود؛ فوجب أن يموت السابق بالوجود ليكون لوجود المتأخر إمكان. وهذا الوجه أيضاً إقناعي ضعيف، لأنه لا يدل على وجوب الموت لكل أحد.

الوجه الخامس إنه لو لم يكن الموت واجباً لجاز أن يبقى الظالم المتحكم في الدنيا دائماً فيدوم شره و إفساده، ولم يطمع المظلوم في انصافه من ظالمه، وذلك لامحالة مؤد إلى الفساد. و هذا الوجه أيضاً ضعيف لا يقتضي وجوب الموت لكل من في الدنيا، و وجود الظالم لا يخلو من مصلحة، و كما جاز دوام نوع الظالم و ظلمه في هذا العالم كما نرى، و نعلم، فليجز دوام شخص أو أشخاص منه، و مكافاة المظلوم يمكن بطريق آخر غير موت الظالم.

الوجه السادس إنه لو لم يكن الموت والمعاد واجبين كان الانتفاء و الأخيار أشقى الناس، لأنهم يكونون قد تركوا اللذات في الدنيا من غير عوض، و ذلك مما بدعوا إلى الفسق، و ارتكاب اللذات، و الإعراض عما سواها، و هو لا محالة شر و فساد. و هذا الوجه أيضاً كالوجهين السابقين من الأسباب الغائية للموت، و ليس شيء منها سبب فاعلي و لا سبب غائي بالذات، و كلامنا في السبب الذاتي الذي يصلح أن يكون وسطاً في البرهان، و هو إما سبب فاعلي قريب كما في العلم الطبيعي، و إما سبب غائي أو فاعلي بعيد كما في العلم الإلهي، و الوجوه الثلاثة ليست من الأسباب الفاعلية الطبيعية للموت، و لا من الأسباب الغائية الذاتية بل العرضية للآخرة، و العرضي اللاحق لا يصح كونه مبدءاً للبرهان بل للخطابة و ما يشبهها. و إنما قلنا: تلك الأمور من توابع غاية الموت لا عينها؛ لأن غاية الموت بالحقيقة وجود النشأة الباقية، و وصول النفوس إلى منازلها الذاتية، و درجاتها أو درجاتها في السعادة أو الشقاوة، لا لأجل أن مادة الأرض تنفى لتكوين الباقي بموت السابق؛ و لا لأن المظلوم ينتصف من الظالم و ينتقم منه؛ و لا لأن

السلحاء الاغنياء يصل إليهم عوض آلامهم و محنهم في الدنيا ؟ بل هذه من التوابع اللاحقة لغاية الموت .

فإذ علمت ضعف هذه الوجوه فلذكر وجهاً قاطع الدلالة لضرورة الموت ، وهو أن الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي إما ^(١) مبدعة أو كائنة ، و بعبارة أخرى إما ممتصة أو ناقصة ، و المبدع لا محالة باق لبقاء سببه الفاعلي والغائي ، و أما الكائن فكل كائن فاسد ، لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركة و الزمان ، و كل حركة لا بد من انقضائها ، وعند انقضاء السبب أو جزئه لا بد أن ينعدم المعلول المسبب ؛ فلا محالة جميع ما هو كائن ^(٢) فاسد . و لا شك أن أبدان الحيوانات من الأمور الكائنة المتجددة ؛ فلا محالة أنها فاسدة تعرض لها الموت . ثم نقول : الموجودات التامة باقية لأنها لم توجد لأن تكون مادة أو وسيلة لموجود آخر ، ولذلك انحصر نوعها في شخصها . و أما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لأن يتكون عنها موجود آخر ، فهي أسباب معدة لموجودات أخرى ، فلوفرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة وقد فرضت ناقصة هذا خلف . و اعلم أن الموت طبيعي

(١) لم يذكر المخترع مع أنه بمقدار استيفاء الاحتمالات العقلية ، إذ المراد بالمبدع هنا منزه الاعم ، فالكائن هو السبوق بالمادة والدة جسيماً ، ومقابلته هو المبدع من باب رفع التركيب ، و كذا التام والناقص ليس المراد بهما معناهما المشهور أى ما ليس له حالة منتظرة ومقابلته بدليل أنه قال : و اما الموجودات الناقصة إلح اذ من الناقصات النفوس المستكفية وغيرها ، و هي لم تغلق لان يتكون منها موجود آخر بان تكون مادة له اذ المواد خلقت لان يتكون منها النفوس ، وليست النفوس الفلكية مفروضة الدوام بل محققة الدوام ، انما المراد بالتام والناقص كما أشار إليه ما يوجد لان يكون مادة ووسيلة لموجود آخر ومقابلته ، والا فهو قد ذكر في كتبه أن الموجود مطلقاً إما تام وإما ناقص ، والتام إما فوق التام أو غير ، والناقص إما مستكف وإما غير مستكف - س ر ه .

(٢) لم لا يجوز أن تستبقى حياة البدن بعلة التامة كائنة ما كانت بالحركة بعد الحركة الى غير النهاية كما تستبقى برهة من الزمان في مدى حياته بالحركة بعد الحركة . والظاهر ان هذا الوجه وما سيذكره بقوله : ثم نقول الخ جسيماً وجه واحد لبيان ضرورة الموت ، والمراد به السلوك من طريق الحركة الجوهرية الى اثبات الغاية لكل مرتبة من مراتب الوجود المتحرك . و بعبارة أخرى النبات والحيوان والانسان حدود لهذه الحركة ينبغي للمتحرك ان ينتقل منها الى ما فوقها وهو الموت الطبيعي للمتحرك ، وهذا

لا لأجل^(١) أن الأجسام لا يحتمل الدوام؛ لما عرفت أنها ممكنة الدوام على سبيل^(٢) التبدل والإمداد القواني، ولا لأجل أن القوة الغاذية لا تورد الغذاء دائماً بحسب الكيفية أو الكمية؛ لما عرفت ومن هذه القواعد وأشباهاها؛ بل لأن القوى والنفوس دائمة التوجه والانتقال من مرتبة في الوجود إلى مرتبة أخرى، وقد بين في العلم الإلهي إثبات الغايات للحركات والأفعال الطبيعية، وقد يرمي في مباحث العلل على أن الغاية الحقيقية التي يترتب على الفعل لابد وأن يستكمل بها ذات الفاعل بذاته وجوهره؛ فالغاية بالحقيقة هي راجعة إلى الفاعل، والغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة عليها كحصول الولد للقوة الشهوية، وحصول المواليد للقوى الفلكية، وهذه غايات عرضية. والغاية الحقيقية إما لقوى النبات فيصيرورها غذاءاً للحيوان، وإما لقوى الحيوان فلحصول الأغذية وغيرها للإنسان، وإما لقوى الإنسان، فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل مادة الغذاء والنماء للبدن، وغاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة أو القوة النفسانية من التخييلات، والموهومات، وأوائل العقليات، فالنفس

الوجه لا بأس به غير أن قوله فيما سيأتي: إن غاية النبات أن يكون غذاء للحيوان وغاية الحيوان أن يكون غذاء للإنسان ليس على ما ينبغي فإن النبات الذي غايته الحيوان هو النبات الذي في صراط الحيوانية ومادة لها دون النبات الذي له صورة تامة نباتية مستقلة كشجرة اللوز مثلاً، وكذا الحيوان الذي غايته الإنسانية هو الحيوان في صراط الإنسانية دون الحيوان ذي الصورة الحيوانية المستقلة كالفرس والبقر، ومن السبب جداً أن يمد صيرورة النبات مثلاً غذاء للحيوان موتاً طبيعياً له، وانقضاء رشده ونموه وبطلان آثار الحياة فيه بحسب رسل طبعه موتاً اختراعياً له وكذا في الحيوان فافهم - ط مد .

(١) كما أنه مطبوع للناطقة وإن لم يكن مطبوعاً للوهم - س د .

(٢) إشارة إلى تزييف جواب الشيخ سابقاً إن هذه المركبات لا تقبل الإمداد لتضادها بأن يورد الغاذية البديل، ويصلح كل ما يفسد، فلو كانت النفس دائمة التوجه إلى هذا العالم واستخدمت القوى لوددت البديل، ولكنها ليست كذلك، لأنها دائمة التوجه إلى الغاية والنفس عن البدن وقواها بالفطرة، وبكس في الطريقة الانفة لو كانت القوى الجسدية غير متناهية التأثير لرفضتها النفس الناطقة ولم تستعملها للوصول إلى الغاية، فلما كانت بالفطرة متوجهة إلى الله قليلة الببالة بالبدن لا يجرم فسده وانهدم

الإنسانية إذا خرجت من القوة إلى الفعل إما في السعادة العقلية الملكية أو في الشقاوة^(١) الشيطانية أو السبعية أو البهيمة انتقلت عن هذه النشأة إلى نشأة أخرى بالطبع، وإذا ارتحلت عن البدن عرض الموت، وهذا هو الأجل الطبيعي المشار إليه في الكتاب الإلهي «كل نفس ذائقة الموت»، وهو غير الآجال الاخترامية التي تحصل بعروض الأسباب الاتفاقية، والقواطع القسرية، وبالجملية الموت طبيعي للبدن ومعناه مفارقة النفوس إياه مفارقة فطرية، وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة إلى الفعل بحسب نشأة ثانية وسيورثها إما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كاللائكة، وإما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة كالشياطين والأشرار، وإما مغفورة بفران الله، سليمة الصدر عن الأغراض والغشاوات. وأما سائر النفوس^(٢) الحيوانية فهي محترقة بنيران الطبيعة ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء الله، فينجو من العذاب، ويتخلص من العقاب، فمثل الدنيا كالمرزعة، وأرحام النسمان كالحرث، «نساؤكم حرث لكم»، والنطف في الأرحام كالبنور في المزارع، والولادة كالنبت، وأيام الشباب كالنشو، وأيام الكهولة كالنضج، وأيام الشيخوخة كاليبس والجفاف، وبعد هذه الحالات لابد من الحصاد وهو الموت. وزمان القبر والصراط كالبيدر، فكما أن البادر يجمع فيها الغلات من كل جنس، وتداب، وتنقي، وترمي القشور والتبن والوزق من الثمر والحب، ويجعل بعضها غلفاً للدواب، وحباً للنيران، وبعضها لبوياً سالحة، فهكذا يجتمع في الآخرة الأمم كلهم من الأولين والآخرين من كل دين. «قل إن الأولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم. وينكشف الأسرار يوم تبلى السرائر». ويميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركه جميعاً فيجعله في جهنم. ونجى الله الذين اتقوا بمفازتهم لايمسهم السؤل ولا هم يحزنون». وهذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم، ومن قول نبيه ﷺ: الدنيا مرزعة الآخرة. فهذا بيان حكمة

(١) أي أنها كمال تكويني في جانب مظهرية القهر وإن كانت تقصاً حسب التلييف،

فالنفس تنفي في جانب اللطف أو القهر عن استعمال البدن الطبيعي - س ر ه .

(٢) أي الانسية المتصفة بصفات الحيوانات الصامتة ليس لها النار المنوية بل هي

محترقة الخ - س ر ه .

الموت بالبرهان و القرآن ، وهو رحمة من الله لأوليائه ، وتحفة للمؤمن . فلاجل ذلك يتمنى أولياء الله الموت كما قال تعالى توبيحاً لمن ظن أنه منهم بغير حق : « قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين » ، وحق للنفوس البشرية وغيرها تمنى الموت طبعاً فإنها كالصانع ، و الأبدان و الأجساد كالدكاكين ، والأعضاء و قواها كآلات والأدوات ، وإنما يجتهد الصانع في دكانه لأجل غرض ؛ فإذا تم غرضه ، و بلغ أمنيته ترك دكانه ، و رمى من يده أدواته ، و استراح من العمل . وهكذا النفوس إذا أحكمت ما يراد منها بكسوتها مع الجسد ، و خرجت كل فيما خلق من القوة إلى الفعل اشتغلت بذاتها ، و كان هذا الجسد وبالا عليها ، و مانعاً من الخروج إلى منازلها و معادنها ، فإن لها معادن كمعادن الذهب والفضة ، كما ورد في الحديث فإن الموت حكمة و رحمة من الله تعالى كما قال تعالى : « ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » و قال شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل على نبينا و عليه السلام : « فوالذي يميتني ثم يحييني » .

فصل (٧)

في تحقيق الكلام في القوة المصورة

و لنقدم ما قيل فيها ثم نقب ذلك بذكر ما هو الحق ولا نستحي منه .
قال أفضل المتأخرين : والمصورة عندي باطلة لامتناع صدور هذه الأفعال عن قوة عديمة الشعور .

و قد أشرنا إلى كيفية شعور القوى بذاتها ، وبما يصدر عن ذاتها .
و قال بعض من سبق ^(١) عليه : إن هذه الأفعال و ما يجري مجراها مما ينسب إلى القوى النبائية صادرة عن الملائكة .

(١) كانه الغزالي ، والنزاع لفظي فان مراد الحكماء بالقوى الملائكة المدبرون أمراً ، لا الصافون صفاً من الملائكة المقربين والمهيئين لانهم أرفع شأناً من تدبير المواد ، ولكن هذا اذا اريد بالقوى البادى المفارقة والمقارنة - لا الزمانية - . و ببارة اخرى التديلات بعرش الله تعالى ، اذ الزمانيات المتعلقة بالمواد مدبرة فيها ومحال التصرفات فاعلم ذلك - س و ه .

وس يظهر لك بعد عرفائك بصنوف ملائكة الله ، وكيفية تأثيرها بإذن ربهم إن طباقهم العالية أرفع قدراً من أن يفعلوا مثل هذه الأفاعيل الدنية على سبيل المباشرة بلا استخدام للسندة والأعوان ، وقد بين أن القوى المباشرة للأفاعيل المتغيرة لا محالة جسمانية ، والتي تدرك المعقولات والخيرات الحكيمة والمنافع الكلية هي المفارقة الذات عن الجسمانيات ، فالكلام عائد في القوى المباشرة كيف تفعل هذه التصورات والتشكيلات ، واكثر المتكلمين نسبوا هذه الأفاعيل كلها إلى الله تعالى من غير واسطة ولا غصص ، كالأشاعر لتجوزهم ترجيح الفعل من الإرادة بلا مرجح ، وقد علمت مافيه . ومنهم من قال بالتوليد ^(١) كالمعتزلة وهو أيضاً خارج عن التوحيد في الأفعال . وأصل ^(٢) الاشكال هاهنا هو أنه لا يجوز أن يكون خلقه الأعضاء وشكلها ، ومقدارها ، ووضعها ، وخشوتها ، وملاستها ، وصلابتها ، ولينتها صادرة عن القوة المصورة ، لأنّ المني متشابه الأجزاء في الحقيقة ، فالقوة الموجودة فيه تكون سارية في جميع أجزائه ، والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة إلا فعلاً واحداً متشابهاً ؛ فيجب أن يكون الشكل الذي يفيد المصورة هو الكرة ؛ فالمصورة الحيوانية إن كانت قوة واحدة كان الحيوان كرة واحدة ، وإن كانت متعددة يفعل كلّ منها في بعض من مادة متشابهة الأبعاد كان الحيوان جملة كرات متعددة ، وقد تأكدت هذه الشبهة لما ذهب إليه المعلم الأول وشيعته إلى أن المني متشابه الأعضاء لانفصاله عن الأثنين قسماً لا عن جملة البدن ، وكون كلّ جزء محسوس منه مشاركاً لكلّه في الإسم والحد . وذهب بقراط

(١) ينسبونها من الافعال التوليدية لله تعالى ، فان كل فعل يتولد من فعل آخر عندهم . والحق أن الكل بحول الله وقوته لا استقلال لغيره ، لكن المعتزلة لقولهم بعدم احتياج الملول في البقاء الى الملة يقولون : لو فرض عدم الواجب (تعالى عن ذلك) لما ضرعه بغيره ، فهو تعالى صيرها غنية في ذواتها وافعالها . والحكيم يقول : انها وسائط جوده بنحو الاعداد لاعلى سبيل التوليد والابجد . والاشعري يسقط الواسط رأساً ويبطل السببية والسببية مطلقاً - س ر ه .

(٢) ينسب ان اشكال كون المصورة عديدة الشهور مع كونها فاعلة للافعال المحركة المتينة لاصحوبة له عندنا اذ ليس الاحكام والافتان دليل العلم كما يشاهد في فعل الطبايع على أنا أثبتنا العلم الحضوري للقوى كإمبر فاصل الاشكال الخ - س ر ه .

وتابعوه إلى أنه ليس متشابه الأجزاء ، لأنّ المنية يخرج من كلّ البدن فيخرج من اللحم شبيه به ، ويخرج من العظم شبيه به ، وعلى هذا من جميع الأجزاء ، وهذه الأعضاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف الأعضاء المنفصلة هي عنها ، وغير متشابهة للكلّ وهو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكلّ متشابه الأجزاء بل متشابه الامتزاج ؛ لأنّ الحس لا يميز بين تلك الأجزاء وإن كان في نفس الأمر متميزاً بعضها عن بعض .

أقول : التعليل في اختلاف أعضاء الحيوان باختلاف أجزائه المنية مبالست فيه فائدة في دفع الإشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زيادة محال آخر ، وهو كون المنية حيواناً ^(١) تمام الأعضاء بالفعل ، وذلك لأنّ اختلاف أجزائه المنية إن كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه أغني الأعضاء ؛ وكان ذلك الاختلاف أيضاً لاختلاف أجزائه المنية كان اختلاف أعضاء الحيوان لاختلاف أعضاء الحيوان ، وهو يستلزم إما الدور ^(٢) أو

(١) لا يلزم ذلك بل هو مادة للحيوان تحتاج إلى الصورة إلا أن يقال : الحال كونه تام الاضاء وهو يلزم حيث أن فيه من كل عضو شيئاً لا الحيوانية بالقوة اللازمة على كلا القولين . ثم إن اسم الإشارة عائد إلى عود المحذور . إن قلت : المحذور المهروب منه كون الحيوان كرة ، واللازم هنا الدور والتسلسل . وأيضاً عود المحذور مبني على تشابه الاجزاء ، وكون المنية حيواناً تام الأعضاء مبني على تغالفها ، ففي المحذورين تهافت . قلت : الجواب أما عن الاول فبأن تغالف الاجزاء لما كان مستلزماً للدور والتسلسل كان محالاً فتعقّق التشابه فساد المحذور بالآخرة . وأما عن الثاني فبأن التطور أن الحال الآخر لازم لهذا القول بلا واسطة شيء آخر ، والتشابه يناقضه ، ولكنه لازم بسبب الدور أو التسلسل من حيث لا يشعر القائل فلا تهافت - س ر ه .

(٢) هذا وإن كان كشبه البيضة والمجاجة في الظاهر ، ويرد عليه أيضاً أنه لم قلت لابد من الاختلاف في الفاعل ؛ ولم لا يكفي بالاختلاف في القابل كما هو طريقته قدمه في كثير من الواضع وطريقة القوم ؛ حيث قالوا : اختلاف صور الأفراد بالمواد ، واختلاف المواد بالصور السابقة ، بمعنى أنها مابه الاستعداد وهكذا ، والتسلسل تماقبي مجوز عنهم ، إلا أنه في الحقيقة قوى متين لا غبار عليه ، لأن الاختلاف في صور الأعضاء لما كان نوعياً لا يجوز استناده إلى القابل وجهاته ، وإن كان الاختلاف الشخصي في أفراد ماهية واحدة مستنداً إلى استعدادات المادة فلا يكفي ذلك في الاختلاف النوعي ، بل لابد من الاختلاف في الفاعل أو الجهات للفاعل كما ذكرنا في استناد الكائنات إلى العقل الفعال ، على ما ذكره المصنف رحمه الله

التسلسل . (١) وكلاهما محالان (٢) .

و اعلم أن استناد اختلاف الصور و الأشكال مطلقاً إلى المادة أو الجزء المادي من سخييف الأقوال ، إذ (٣) المادة في كل شيء أمر مبهم لا قوام له إلا بالصورة القائمة بها ، فاستناد صور الأعضاء و اختلافها في الحيوان إلى النطفة في المحالية كاستناد صور العالم و اختلافها إلى الهوى الأولى المشتركة ، وليست فيها إلا جهة قبول الأشياء و إمكانها لاجبة فعليتها و تخصيصها و وجوبها .

و ربما استدل على كون المني غير متشابه الأجزاء بما استدل به بقراط و تابعوه كما حكى الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الحادى عشر من الشفا بقوله : الذي دعاهم إلى هذا الظن ثلاثة أمور :

١- في البدن و المعاد على طريقة الاشرافين اختلاف الانواع بسبب الجهات الفاعلية ، وهي أرباب الانواع التي هي جهات فاعلية رب الارباب ، فان موجودات العالم الادنى عندهم ظلال الموجودات في العالم الاعلى ، و اختلاف ملهيات تلك الارباب ذاتي بلا جعل تركيبي ، بل ولا جعل بسيط الا بالمرض ، كما أن عند المرفاء اختلاف الملهيات باعتبار اختلاف الارباب التي هي الاسماء العنسي له تعالى ، وهي لا موصولة بلامصولة المسمى . و حينئذ فلما كانت تلك الصور عللاً فاعلية يلزم جمعها في الوجود فلا جرم يدور أو يتسلسل تسلسلاً اجتماعياً لاتحقيقاً ، وفي قوله : و اعلم الخ اشارة الى ذلك - س ر ه .

(١) لما كان الكلام في الملة بالذات للاختلاف كان التسلسل اللازم تسلسلاً اجتماعياً لاتحقيقاً فانهم - ل ر ه .

(٢) والوجه في الاستعالة ان الفروض كون هذه الامور التوقف بعضها على بعض عللاً فاعلية مترتبة لاعلا قابلية فاذا ذهب الى غير النهاية ادى ذلك الى الدور او لتسلسل المحالين - ط مد .

(٣) لما كان أعضاء الحيوان اموراً مغالفة بالنوع فلا يكفى اختلاف الجهات الفاعلة ؛ بل لابد فيها من اختلاف في الفاعل أوجهاته ، كما أن الانواع المغالفة الواقة في العالم الكبير لا يكفى في اختلافها اختلاف استمدادات السادة ، بل يكون مستندة الى قوابل مختلفة هي أرباب الانواع ، والثل الاغلاطونية ، كما استقر عليه حكماء الفرس و ذهب اليه المصنف فده أو الى جهات مختلفة في العقل الضال على ما ذهب الشاؤون فتأمل فلا تنقل - ل ر ه .

أحدها عموم ^(١) اللذة بجميع البدن ، ولو لا خروج المنى من الجميع لاختصت اللذة بالمضو الخارج منه المنى .

وثانيها المشاكلة الكلوية ، فإنه لولا أن كل عضو يرسل قسطاً لكائنات المشابهة بحسب عضو واحد .

و ثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو ناضج من والده أو عضو ذي شامة أو زيادة قالوا : وإذا ثبت أن المنى جسم مركب من أجسام مختلفة الطبائع فالذي هو نازل من اللحم يتكوّن لحماً ، و النازل من العظم يتكوّن عظماً ، فلا يجب أن يكون الحيوان كالكرة .

والجواب من وجوه ثلاثة :

أحدها ما مرّت الإشارة إليه من لزوم الدور أو التسلسل .

و الثاني أيضاً ما قد أشرنا إليه من أن المادة ما به الشيء بالقوة ؛ وهي في كل شيء أمر مجمل في ذاته مبهم في جوهره لا تحصل لها بالفعل إلا بمخصصات خارجية ، و الكلام ليس إلا في سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الأعضاء ، و كون المنى ^(٢) مختلف الأجزاء لا يدفع هذا الإشكال ؛ لأننا لو فرضنا المنى مركباً من أجزاء مختلفة فننقل الكلام إلى سبب اختلاف تلك الأجزاء . وأيضاً أن كل مركب من أجزاء مختلفة غير متشابهة فلا بد أن يوجد فيه أجزاء بسيطة متشابهة ، ولا بد أن يكون في كل منها قوة بسيطة في مادة بسيطة وهي لا نفعل إلا أمراً واحداً متشابهاً ، فيجب أن يكون فعلها ككرة حتى يكون المتوحد من منى كرات مضمومة بعضها إلى بعض .

و الوجه الثالث إنه قدح أرسطاطاليس في صحة هذه الأدلة ، و صحة هذا المذهب و هو كون المنى نازلاً من جميع الأعضاء ، و بين ذلك بوجوه عشرة مذكورة في الشفا منقولة في شرح كليات القانون .

(١) أي اللذة اللسبية ، و سبب هذه اللذة أن في المنى أرواحاً كثيرة ، و حرارة وافرّة ، فيغدغ معاله ، و تحصل فيها احتكاك بحرارته العارة فإذا خرج حمل دعة وخفة وراحة و دفع ألم الاحتكاك - س ر ه .

(٢) إلى قوله تلك الأجزاء ليس في بعض النسخ وهو الأصح - س ر ه .

الأول إن المشاكلة^(١) قد تقع في الظفر وليس يخرج منها شيء ،
 الثاني إن المواد قد يشبه جداً بعيداً وليس يبقى له زرع ، وحكى أن واحدة
 ولدت من حبشي بنتاً بيضاء ثم إن تلك ولدت سوداء .
 الثالث إن الزرع ليس يرسله الأعضاء المركبة^(٢) من حيث هي آلية ، ويضع
 فيها مشاكلة .

الرابع لو كان المنى بالصفة الموصوفة لكان حيواناً^(٣) لأنه فيه من كل عضو جزء .
 و تلك الأجزاء إن كانت موضوعة وضعها الواجب فالمنى إنسان صغير ، وإن لم تكن
 مرتبة فما الذي رتبها .

الخامس إن المرأة إذا أنزلت عند إنزال الرجل فيكون في الرحم منيان^(٤)
 هما إنسانان .

السادس ما المانع من أن تولد المرأة إذا أنزلت وحدها إذا كان في منيها هذه
 الأعضاء مفصلة .

السابع إن الإنسان قد يولد الذكران ثم يتغير فيصير يولد الأنثى ، وذلك

(١) وأيضاً قد تقع في الشعر ، والجواب انه اذا خرج من منبت الظفر شيء وفيه مرض
 الوضع مثلا سرى الى الظفر ، واذا خرج من منابت الشعر شيء وكانت حارة أسود الشعر
 لكثرة دخانها الصابع لادة الشعر ، فالمشاكلة تنفق في النابت بالذات ، وفي الظفر
 والشعر بالمرض - س . د .

(٢) أى ليس يرسله الهيئة التركيبية ويتحقق المشاكلة فيها سيما اذا لم يتحقق
 في الاحاد ، مثل أن والدأشم الانف ، والولد أفضس الانف ، الا أن لراس أنف كليهما
 محاذاة بالفم ، ومثل أن العاجب والعين منها لاتتشاكلان ، لكن وقعت المشاكلة في تقارب
 هاتين . والجواب انه لما خرج الرطوبة من جميع الاعضاء وكانت متجاوزة لاجرم تحققت
 المشاكلة في هيئة التركيب ؛ وان لم يتحقق في الاحاد كان مانع - س . د .

(٣) فيه منع كعاصر ، الا أن يراد أن فيه الاعضاء المتخالفة كالجنين البيت
 - س . د .

(٤) ممنوع و لعل أحدهما شرط التكون من الاخر ومنه يخرج الجواب عن السادس

- س . د .

بسبب استحالة^(١) المزاج و تغيره ، و ليس لأنّ العضو تارة خرج منه وفيه عضو الذكور ، و تارة خرج وفيه عضو الأنثى ، و إذا جاز أن يكون ذلك في الذكورة و الأنوثة جاز أن يكون في سائر الأجزاء بسبب المزاج لاسبب نقل الجزء .
الثامن إن كثيراً من الحيوانات يتولد من غير^(٢) جنسه فلا يمكن أن يكون ذلك كما قالوه .

التاسع قد يسفد الحيوان سفاداً واحداً فيتولد منه حيوانات أكثر من واحد ، وربما كانوا ذكوراً و أنثى .

العاشر الفصن من الشجر الذي له شمر بعد و يفرس فيشمر ، وكان يجب أن لايشمر ؛ لأنّ الصجرة التي اتخذ منها لم يشمر ، والأجزاء المأخوذة منها يجب أن تكون غير مشمرة .
الّلهمّ إلا أن يقال : أجزاء الثمرة مخلوطة بأجزاء الفصن على ما يقوله أصحاب الخليط ، فإن كان هكذا فلا يبعد أن يكون في الحيوان كذلك وعلى هذا لا يحتاج أن يجيء البدن و المنى من كل جزء بل جزء شيء واحد من البدن يكفي في ذلك ، إذ فيه جميع الأجزاء .
فثبت بهذه الوجوه أنّ المشابهة ليس سببها الفاعلي اختلاف صور المادة ، بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة الحاصلة من إعداد القوة المفعلة .

فهذه وجوه قلها الشيخ عن المعلم الأول دالة على أنّ المنى جوهر متشابه الأجزاء و للبحث في أكثرها مجال كما فعله العلامة الشيرازي في شرح الكلّيات ، ولعلّ غرض المعلم الأول من تلك الوجوه ليس إيراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب ، بل غرضه مقابلة الوجوه المذكورة في عدم تشابه أجزاء المنى بوجوه أخرى مشاركة معها في المآخذ و الطرق ، على أنّ المنى متشابه الأجزاء .

أقول : والحق عندنا ما ذهب إليه بالبرهان . والبرهان أفاد أزيد من ذلك وهو أنّ

(١) وظننى ان سبب ذكورة الولد أو أنوثته قاهرية أحد السنين و مقهورة الاخر ،
فان قهر منى الرجل منى المرأة و غلب عليه و كيفه بكيفيته اتصف منى المرأة بصفة منى
المرء - س ر ه .

(٢) كالبلبل ، وفى بعض النسخ يتولد عن جنسه أى لاعتن نوعه - س ر ه .

المنى^(١) ليس في ذاته جوهر^(٢) تام الجوهرية في محصله النوعي ، وفي صورته الطبيعية ، كسائر الجواهر المعدنية وغيرها ، ولذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعة كسائر الرطوبات الفضلية ، فحكمه حكم المادة الاولى في قصور تجوهرها عن التمام إلا بما يضاف إليها من الصور ؛ فيصير بها شيئاً نوعياً يتحد بها وينقلب إليها .

وأما ما ذكره الخطيب الرازي في المباحث قائلا : إن المنى يختلف الأجزاء بحجة زعم أنها أقوى من الأدلة المذكورة ، وهي أن المنى لاشك أنه الفضل الهضم الأخير ، وذلك إما يكون عند نضج الدم وصورته مستعداً استعداداً تاماً لأن يصير جواهر الأعضاء ، ولذلك كان الضعف الذي يحصل عقيب استغراغ المنى أزيد من الضعف الذي يحصل من استغراغ عشرين من الدم مثله ، فإنه يورث الضعف في جواهر الأعضاء الأصلية ، وإذا كان كذلك كان المنى مركباً من أجزاء كل واحد منها قريب^(٣) الاستعداد من أن يصير عضواً مخصوصاً ، وذلك يقتضي أن لا يكون المنى متشابه المزاج بل متشابه الامتزاج انتهى .

أقول : وهذه الحجة أيضاً ضعيفة من وجوه :

(١) أي الزائد على ما ذهب إليه العلم ، وأما البرهان فقد مر أن السادة في كل شيء مأخوذة على وجه الإبهام والقوة لاعلى وجه التحصل والفعلية إذ كل فعلية فهي آية عن فعلية أخرى فافهم ذلك - م ر .

(٢) أي ليس له تامة في الصورة النوعية النوعية فضلا عن تامة في الأجزاء العصبية والرباطية والعظمية وغيرها ، كما قال تعالى : « وخلق الإنسان ضعيفاً » ثم إن هذا مبنى على ما هو ظاهر قولهم : إن اختلاف الأعضاء نوعاً باختلاف أجزاء الشيء نوعاً بلا حاجة إلى القوة المصورة ، وإلى القوة المولدة سيما المفصلة منها ، كما يدل عليه قول المصنف قده آتفاً : بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة الخ وقولهم : في الوجه الرابع من الاستدلال وإن لم يكن مترتبة فما الذي رتبها ، وأما إن حل كلامهم على أن اختلاف الأجزاء من قبيل اختلاف المواد مع العاجة إلى القوى الفاعلة فلا يرد - س ر .

(٣) قرب الاستعداد بالاختلاف النوعي لا يستلزم الاختلاف النوعي ، فإن قوة الشيء ليست بذلك الشيء ، كما أنه لا يوجد الشيء بالاولوية و ما لم ينسد جميع أنحاء عدم الشيء وإن انسد كثير منها فهو معدوم بعد - س ر .

أحدها إنك قد علمت أن ما يتغذى بالفعل ليس هي من المطعومات الداخلة في بدن الحيوان وغيره ؛ ولا التي وقعت لها الاستحالات و الانهضامات من الأغذية بالقوة ؛ بل لا يتغذى الحيوان بالحقيقة إلا من عند نفسه ، ولا يتقوى إلا بقوة باطنة . و هذه المسألة ^(١) عند القوم بالأغذية و الأدوية هي أسباب معدة لأن ينفع مادة البدن من مبدئه نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرناه في المعقول بالفعل ، والمعقول بالقوة ، وإن الذي سمى معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل أبداً ، بل يعد لأن تحصل للنفس حالة هي معقولة وعاقلة بالفعل فكذا في الغذاء والنمو ، وليس كون اللحم لحماً ، والمعلم عظماً والرباط رباطاً إلا من جهة ما تقتضيه هيئات النفوس وأوصافها ، و أجزائها المعنوية ، وعقوماتها النفسانية ، فيظهر آثارها في الأجساد والأبدان ؛ فينزل إلى عالم الأشباح الصورية من عالم الأرواح المعنوية بإعداد هذه الحركات و الانفعالات ، و تحريكات مواد الأغذية وغيرها .

و ثانيها إنك هب أن المنى هو الحاصل من فضلة الهضم الرابع فمن أين يلزم ^(٢) أن يكون فضلة الشيء لابد أن يكون مثله أو قريباً منه في الاستعداد ، فهل سرجين الحيوان مثله أو عرق الإنسان مثل الإنسان .

و ثالثها هب أن المنى عند كونه متصلاً بمواضع الأعضاء كان مثلها أو قريب الاستعداد ؛ فبعد الانفصال عنها والخروج منها إلى مواضع أخرى لانسكَم إنه قد بقي ما كان عليه ؛ فمن الحافظ ^(٣) عليه تلك الأجزاء على ترتيبها ووضعها و كیفیتها ، فإن كان

(١) أقول : لو سلم الامام ذلك فالاعداد يكفيه لانكم تسلمون انه لابد من مجاورة هذه الاغذية للأعضاء المختلفة ، و ان غاذية كل عضو مغالفة بالنوع لغاذية عضو آخر ، فتختلف لامحالة فضل الاغذية بعد الهضم الرابع ، وهل ينشئ النفس الصور المحسوسة بالذات المتخالفة اذا لم يكن اعداد من الصور المحسوسة بالعرض المتخالفة ؟ - سره .
(٢) بل يلزم أن يناسبه ويدانيه وان لم يكن يكافئه وبساويه ، أليس نخالة طحين كل حبة تناسبه ، ودردي كل حصاة تقاربه ؛ وكفى ذلك في الاختلاف - سره .

(٣) هذا حق في الترتيب والوضع ان ادعى التشابه فيهما بذلك . وأما اذا ادعى مجرد الاختلاف في الاجزاء فلا ؛ لان المختلفات اذا انفصلت عن مواضعها واجتمعت لا يرتفع اختلافها - سره .

الحافظ نفس الأبوين فالنفس الواحدة كيف يدبّر ؛ و يحفظ أزيد من بدن واحد تدبيراً وحفظاً طبيعياً ، ولا يسري فعل النفس في غير بدن واحد ، ولوسرى فعل النفس في نقطة لم يكن النطفة نقطة بل كان حيواناً ذات نفس . و أما حصول الضعف عند إنزال المنى في جواهر الأعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الأجزاء أصلاً ، بل منشأاً ^(١) الضعف أمر نفساني من أفعال يطرء على النفس بحصول اللذة البدنية ؛ فيسري ذلك الوهن والانكسار في سائر أجزاء البدن ، كما عند الخوف والخشية ، وكثير من الأمور النفسانية المورثة اضطراباً في البدن ، و وهناً في قواه ، وأعضائه الأصلية . وبالجملة المنى جوهر قابل للأعضاء ؛ وقابل الشيء لابدء وأن يكون خالياً عن ذلك الشيء و ضده جميعاً حتى لا يلزم تحصيل الحاصل أو اجتماع المتضادين وكلاهما محالان .

و أيضاً المنى رطوبة سيالة ؛ و الرطوبة السيالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات والصفات والأوضاع على الوجه الذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح أن يكون وسيلة لاختلاف الصور والآثار ، و قد مر أن اختلاف الاستعداد والآلات استعداد من باب القوى والإمكانات والنسب التي لا وجود لها إلا على سبيل التبعية دون الاستقلال .

ومما لا بد لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام ، و إثبات المصورة لأجساد النباتات والحيوان أن المنسوب إلى المادة واستعدادها لم يجز أن يكون إلا أموراً جزئية شخصية من خصوصيات الأزمنة ؛ و الأمكنة ؛ و الأوضاع ؛ و أما الأمور الدائمة الوقوع و خصائص الأنواع فلا بد أن ينسب إلى أسباب فاعلية على الوجه الكلي . فإذا تفرقت هذه الأمور فثبت إن اختلاف أشكال الأعضاء وخلقها ومقاديرها و أوضاعها وكذلك كون كل عضو من الأعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الإنسان والحيوان من التشكيلات والتصويرات ، سبباً ما في أعضاء الرأس من العين وطبقاتها ، والأنف ، والفم ، والأسنان ، واللسان ، والشفتين ، وغيرها ، و ما في كل منها من المنافع التي بعضها

(١) أقول لا ينحصر النشأ في الامور النفسانية بل الامور الطبيعية أيضاً شيء لا يجوز الشك في تأثيرها ، وهو قد مر بهذا وأمثاله مما قد سبق فعدلوى بساط الطبيعيات والطبيات ، وقوله : الرطوبة السيالة لا يمكن الخ هذا في غير الوضع معال (منوع - خل) والسنووجود مركب القوى كاللبن والخل - س و ه .

للضرورة ، وبعضها للراحة والفضيلة والزينة ، كأشجار العيين ، وسواد الحاجبين ، وتقليم أخمص القدمين ، لا يمكن أن تكون منسوبة إلى المادة المنوية لما علمت من الوجوه المذكورة ؟ ولا إلى قوة سفلية كالطبائع الجسمانية ؟ لأن فعل الطبيعة لا يكون إلا على نمط واحد ، ونحو غرض واحد أو غرضين ، ولا يمكن فيها فنون الأغراض وصنوف الدواعي والقصود ، بل لابد وأن ينسب إلى أمور نفسانية منبعثة من أغراض علوية مؤدية إلى عالم عقلي ، و سر سبحاني . بل نقول من رأس قولنا كلياً : إن السبب الفاعلي لبدن الحيوان إما أن يكون أمراً عديم العلم والإدراك كالطبائع^(١) وما في حكمها . وإما أن يكون أمراً ذاعلم وإدراك .

و الأول محال لشهادة كل فطرة سليمة على أن فاعل هذا الترتيب العجيب والنظم المحكم يستحيل أن تكون قوة عديمة الشعور .

و الثاني لا يخلو إما أن يكون هو الباري بلا واسطة أم لا .

والأول محال بالبراهين القطعية ، والأدلة النقلية ، لأن ذاته تعالى أجل أن يفعل فعلاً جزئياً متغيراً مستحيلاً كائناً فاسداً ؟ ومن نسب إليه تعالى هذه الانفعالات والتجدرات فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبية ومعنى الإلهية ، وما قدروا الله حق قدره ، أو لم يعرفوا معنى الفاعلية والتأثير ، وأن وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء ، والكلام من المتكلم ، لا كوجود البناء من البناء . ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الإلهي ؛ والحكمة التي هي فوق العلوم الطبيعية أن الموجودات كلها من فعل الله بلا زمان ولا مكان ، ولكن بتسخير القوى والنفوس والطبائع ، وهو المحيي ، والمميت ، والرازق ، والهادي ، والمضل . ولكن المباشرة للإحياء ملك اسمه إسرئيل . وللإماتة ملك اسمه عزرائيل ، يقبض الأرواح من الأبدان ، والأبدان من الأغذية ، والأغذية من التراب . وللأرزاق ملك اسمه ميكائيل ، يعلم مقادير الأغذية

(١) و من الاجزاء المادية المنوية ، فما ذكر في بيان السحابة من قوله : لشهادة

كل فطرة الخ على سبيل الاختصار والا فقد مضى ما هو الاصل والمدة في الاشكال -

و مكائيلها . و للمهادية ملك اسمه جبرئيل . و للإخلاق ^(١) دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل . و لكل من هذه الملائكة أعوان و جنود من القوى المسخرة لأوامر الله . و كذا في سائر أفعال الله سبحانه ، و لو كان هو المباشر لكل فعل ديني لكن إيجاده للوسائط النازلة بأمره إلى خلقه عبثاً و هباءً ؟ تعالى الله أن يخلق في ملكه عبثاً أو ممتعلاً ، و ذلك ظن الذين كفروا .

و الثاني لا يخلو إما جوهر عقلي من العقول الصريحة و الملائكة الرفيعة أو - جوهر نفسي .

و الأول أيضاً محال بمثل ما مر من حيث أن فعلها لا يتغير ولا يتكرر تكثيراً بالأعداد و الأزمنة ؛ فان تلك الجواهر ليست مباينة الذوات عن ذات الحق الأول و إنما هي أشعة شمس و أضواء نوره ، يفني ذواتهم في ذواته ، تندرج أنوارهم في نوره .

و الثاني و هو كون فاعل البدن هو النفس لا يخلو إما أن يكون فعلها للبدن فعلاً اختيارياً مسبقاً بقصد و إرادة و علم زائد على ذاتها أولاً يكون .

و الأول باطل ، فاننا الآن مع كمال علومنا لا تعلم كيفية الأعضاء في أشكالها و مقاديرها و أوضاعها و طبائعها إلا بعد ممارسة التشريح ، فكيف يمكن أن يقال إنها كذا عالمين في ابتداء تكوننا لهذه الأمور ؟ و قادرين عليها بالقصد و الاختيار ؟ فيبقى الشق الأخير و هو أن فاعل البدن و الأعضاء هو النفس ، و هو أيضاً لا يخلو من أحد الأمرين و هو أن فعلها للبدن على سبيل الاستقلال أو على ضرب من الطاعة و الخدمة لأمر من الله و ملكه . و الأول محال لأن النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الإيجاد ؟ كيف و النفس الإنسانية عند تشكّل الأعضاء و حدوث صورها في غاية العجز و النقصان ؟ لا يملك

(١) ان قيل : فلم كان أركان العرش أربعة كما ورد في الاخبار . قلت : أما أولاً

فلان عزازيل ضله في هذا العالم خاصة بخلاف أعمال الملائكة الاربعة ، فانها موجودة في العوالم الباطنة في كل يحسب الى الحضرة الاحدية و نور الانوار . و أما ثانياً فلان الشر مجبول بالمرض لا بالذات . و أما مظاهره و رفاقه الظاهرة في بعض الاحيان للانبياء و الاولياء فهي أقوى و أظهر من نفسه ؛ اذ في جانب النور و العقل و الرحمة و نظائرها الظاهر أقوى من الظاهر ، و في جانب الظلمة و الجهل و الغضب و أمثالها الظاهر أقوى من الظاهر فتلطف - س و .

الإنسان حينئذ لنفسه نقماً ولا ضرراً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً، و فاعل هذه التشكيلات و التصويرات و الترتيبات لابد أن يكون صانعاً حكيماً، و مدبراً عليمًا . فلم يبق من الشقوق و الاحتمالات إلا أن خالق هذه الأبدان و مشكلها و مصورها و غايتها و منميتها و مولدها هو أمر من أمر الله باستخدام النفس و قواها المطيعة لإرادة الله و حكمته . وهذه النفس تتقلب في أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره ؛ ففي بعض الأطوار شأنها تصوير المواد و الأجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الأرحام، و في بعض النشأة شأنها تصوير القوى الحساسة بصورها المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات الحاكية لعالم النور في عالم الظلام، و في طور آخر شأنها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات و الأهام، و في نشأة أخرى شأنها تصوير الذوات بصور الحقائق والمعاني الإلهية، و العلوم الربانية . و على ما ذكرناه ^(١) يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفية تكون الجنين : و هو أن المادة تستعد لأمر واحد هو النفس، و لكن النفس ^(٢) لها الآت و لوازم و قوى متخالفة يتحد نحواً من الاتحاد؛ فوجب أن يكون في المادة استعدادات بالقوة ^(٣) مختلفة يتحد على ضرب من وجوه الوحدة؛ و هي كيفية ^(٤) المزاج كاتحاد أشياء فيها تركيب . ثم كل قوة يجب أن يكون تركبت فيها هيئات هي لوازم لتلك القوى بها تصير فعالة؛ فيسبب هذه الهيئات و الآلات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيرة، و بسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف أوضاع هذه الأعضاء، و هذا كما أن

(١) من أن الصورة مرتبة من مراتب النفس - س ر ه .

(٢) أى لكن لها وحدة جمعية و المراد بالالات الارواح البخارية و الاعضاء، و باللوازم الهيئات النورية التى فى النفس بنحو أعلى فى مقام الكثرة فى الوحدة، و بالقوى شؤونها التى لها فى مقام الوحدة فى الكثرة و هى ظلال تلك الهيئات النورية - س ر ه .

(٣) أى كما أن استعدادها بالفعل مختلف كذلك تلك الاستعدادات مختلفة بالقوة فاختلف كل منها من سنخه . و لا يجوز أن يقال كما سيثير اليه المصنف قده ان الاستعداد البعيد بالفعل، فقير بالقوة لان الكلام مطلق - س ر ه .

(٤) أى ما به الاستعداد كيفية المزاج الا أن يبنى على منهج من يرى أن السى بالامكان الاستعدادى هو بينه الكيفية الزاجية كما عرفت السفر الاول - س ر ه .

باليثبات التي وجدت في الأول و العقول الفعالة أغنى المعقولات وجدا ما يبعدها ، و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على الكزوم فكذلك ينتقش في القوة الغازية مثلا صورة تشكّل الإنسان بشركة المادة بوجود هذه القوة في المادة انتهى كلامه .

و المفعود منه إزالة الاستبعاد من صدور هذه الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها و هيئاتها ، و سبب ذلك أن جميع الموجودات التي بعد الوجود الأول الواجب يشتمل لوحده على لوازم و هيئات و معاني كثيرة بحسب مقامه و مرتبته في الوجود ؛ يحاكي السبب الأول في كونه واحداً ، و مع وحدته عن جميع الصفات الإلهية ، و الأسماء الربانية ، و قد علمت من قبل أن الباري كل^(١) الأشياء بلا تكثر ، و هكذا كل ما هو أقرب إليه أشد وحدة و أكثر جمعا للمعاني حتى أن كل موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبية ؛ فالنفس الإنسانية يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن و صور الأعضاء من القوى و الآلات ؛ باختلاف أشكال الأعضاء لاختلاف القوى المدركة و المحركة المنبثّة^(٢) آلتها في سائر الأعضاء حسب انبثاث الروح المنبعث من القلب

(١) فان المراد أنه مصادق واحد أحد يترتب عليه من الغيرات و الكمالات ما يترتب على كل المصاديق المتفرقة ، و الموجودات المتشعبة ، و آيته الإنسان الكامل الذي فيه شيء كالملك ، و شيء كالفلك ، و شيء كالحيوان ، و شيء كالنبات ، و شيء كالطباع و العبادات و غيرها ، مع أنه واحد ، و هذا هو الكثرة في الوحدة ، و لا تنوّه أن كون البسيط كل الأشياء هو كون الوحدة في الكثرة ؛ لان هذا مقام الفعل ، و ذلك مقام الذات ، و هذا هو العلم الفعلي ، و ذلك هو العلم الغنائي الذاتي ، و هذا شيء يصل إليه الكثيرون ، و ذلك شيء وصل إليه الاقلون ، بل لم يصل إليه باعتقاد المصنف قده الا أرسطا طاليس . و قال قده في موضع آخر : لم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك ؛ و ان لم يكن كذلك لان كلا الغامين مما وصل اليهما الرفاء الشامخون حتى صار من اصطلاحاتهم شهود الفصل في الجبل ، و شهود الجبل في الفصل - س ر ه .

(٢) في هذه العبارة مسامحة لان المراد بالالات اما الاعضاء المفردة كالشريان و العصب و الوريد و نحوها ؛ فليس انبثاتها حسب انبثاث الروح بل بالعكس ؛ اذ يقال انبثاث المقبول على حسب انبثاث الغايل لا بالعكس ، الا أن يجعل حسب معنى سبب أو طبق مع ان القوى المدركة سوى اللبس غير منبثة آلتها ؛ لان آلتها في الرأس خاصة . و أما القوى و هو خلاف الظاهر اذ أكثر استعمال الالة في الروح البهاري

في الأوردة و الشرايين ، و تلك القوى أيضاً مع اختلافها و تشعبها يجتمع في وجود النفس و تتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعولات بالفعل . و بالجملة القوى السافلة تنفرع و تتوزع عند انفصالها و فيضانها عن القوى العالية ؛ ثم تفعل أفاعيلها المختلفة على حسب أغراض تلك القوى العالية خدمة و طاعة إبتاها ؛ و إن لم يكن لها شعور بتلك الأغراض و الغايات ، كما أن القوة الجاذبة و الهاضمة و الدافعة تفعل فعلها لأغراض النفس في تدبيرها للبدن ؛ و ليس للجاذبة و الهاضمة شعور بذلك الغرض بالاستقلال ؛ ولكن على حسب التبعية و الاتصال بالنفس ؛ و كذلك في القوى الإدراكية فإن قوة السمع و قوة البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس ، و إدراكهما عين إدراك النفس ، و لهذا (١) في ذاتها سمع ، و بصر ، و شم ، و ذوق ، و لمس ، ولذلك (٢) يصدر عنها هذه الإحركات في النوم عند تعطّل هذه الحواس الظاهرة ؛ فكل من هذه المشاعر إذا فعل فعله فإنما يفعل خدمة و طاعة للنفس على حسب الجبلة ، فهكذا حكم القوة المصورة في تصوير

٥ و الأعضاء . و أما أن ذا الآلة ما هو فامرء سهل ، و هو الأصل المحفوظ في القوى ، و السخ الباقى فيها . و آلات الحركة مثل الحركة عضلة ، و حددت بخسامة عضل . ثم في قوله : النبت من القلب في الأوردة و الشرايين أيضاً سامع لأن الروح الذى هو آلة القوى المدركة ، و الحركة هو الروح النفساني السماوى وهو فى الأعصاب لافى الأوردة و الشرايين ، و انما فيها الروح الحيوانى القلبي و الطيمى الكبى . و الأرواح ثلاثة كما صرحوا به لكن لما كان الروح النفساني أصله الروح الحيوانى و يصعد من القلب الى الدماغ سامع فيه - س ر ه .

(١) الفقرة السابقة في مقام الوحدة في الكثرة للنفس ، و هذه في مقام الكثرة في الوحدة لها ، فالنفس أيضاً كل القوى بلا تكثر - س ر ه .

(٢) لا يقال : ما يدرك عند الثقل هو الصور الخيالية من البصرات و السموعات و غيرها قد صارت قوية لا أن في ذات النفس بصرأ و سمأ و غيرها ؛ لانا نقول : لاننى بالبصر الا ما حضر عنده الضوء و اللون مثلا و غيرها من المراتب بهذه الشدة التى في هذا البصر ، ولا بالسمع الا ما حضر عنده الصوت كما في هذا السمع . و كذا في الباقي فان شئت سم ذلك خيالا فان الخيال حينئذ كان في ذاته تلك القوى ، و هو مرتبة من النفس كما لو سعى أحد هذه الحواس خيالا و الحواس متخيلات لم يكن مشاحة في الاسم - س ر ه .

الأعضاء و تشكيلها على حسب أغراض النفس و حاجاتها و مآربها .
و ليس لأحد أن يعترض بأن القوة المصورة قوة جسمانية لا شعور لها بهذه
الأغراض ، فكيف تفعل هذه الأفاعيل التي يترتب عليها تلك الأغراض ؟ و ما خلقت إلا
لتلك الفوائد و الغايات .

لأن جوابه أن تلك القوة مما تستخدمها قوة أخرى فوقها هي النفس ؛ فإن
رجع و قال : إنا نعلم أن نفوسنا غير شاعرة بتلك الأغراض و المنافع و المصالح .
قلنا : نفسك ما دامت بالقوة ؛ و في حدّ النقصان حكمها حكم تلك القوة المصورة
التي تفعل فعلها بالمباشرة خدمة و طاعة لقوة أخرى فوقها ؛ ولو فرضنا نفسك
قد خرجت من حدّ القوة و النقصان إلى حدّ الفعلية و الكمال ؛ لشاهدت بنور البصيرة
أنها تستخدم سائر القوى التي هي من جنودها و خدمها لأجل أغراض و مصالح حكمية
فيها صلاح شخصها أو نوعها ؛ إما بحسب نشأة الطبيعة أو نشأة أخرى ؛ فقول القائل
المذكور : إن المادة مستعدّة لأمر واحد هو النفس أراد بالمادة المني ، و بالاستعداد
استعداداً بعيداً من شأنه أن يصير قريباً بانفعالات و استحالات كثيرة بطء عليها شيئاً بعد
شيء ؛ فإنّ الفائض عليه من آثار النفس ليس إلا صورة حافظة لتركبه من الفساد
و الضيعان ، لكن من شأن تلك الصورة أن تقوى و تتكامل و تشدّد حتى تبلغ إلى مرتبة
فوقها ، و هكذا الكلام في تلك المرتبة من الصورة . و قوله : لكن النفس لها آلات
و لوازم و قوى متخالفة متحد نوعاً من الاتحاد . أراد به اختلاف درجات النفس و مقاماتها ؛
فكلّ ما بعد من آلات النفس و قواها كان تلك الآلة و القوة تفعل فعلها قبل حدوث
مستعملها على وجه يصلح أن تصير معدة لفيضان صورة أخرى مستعملة إياها فاهرة عليها
من غير تمرد و عصيان في جبلتها ، و هكذا إلى آخر مرتبة من مقامات النفس ، و هذا هو
الدين الإلهي الفطري الذي جبلّ عليه كلّ قوة أنها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها
لا ينافي مطلوب ما هو فوقها بل ينحو نحوه ، و يؤمّ قصده و يجري في طريقه .

و بهذا يندفع الإشكال بأنّ المصورة لو كانت من قوى النفس يلزم أن يفعل الآلة
قبل حدوث مستعملها أعني النفس ؟ و ذلك لأنّ تلك القوة قبل فيضان النفس لم تكن

موصوفة بأنها آلة للنفس بل كانت بمنزلة صورة أو كمال أول كسائر القوى الحيوانية أو النباتية التي تحدث قبل النفس الإنسانية ؛ فإن الصورة الحيوانية بل التي قبلها أي الصورة النباتية إذا حدثت في مادة البدن لاشبهة في أنها تفعل أفعالها لأعلى سبيل التوسيط بل على وجه الاستقلال والرياسة . ثم إذا اشتد كماله ، وقويت ذاته ، و بلغت إلى مقام الناطقة ؛ متحدة معها استحالت ذاتها مقهورة مطبوعة لأمر الله ؛ وفعلت ما كانت تفعل خدمة و طاعة لهذا الجوهر العالي ، وهو المراد بقوله يتحد نوعاً من الاتحاد ، لأن النفس الإنسانية هي بعينها تدرك الكليات والجزئيات ؛ وتحس وتحرك وتنفذ وتنمو وتولد وتحفظ المزاج . وبالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية : والنفس النباتية ، والنفس الحيوانية ، فهي بوحدها كل هذه الجواهر التي توجد في الخارج كل منها نوعاً مستقلاً تاماً في هويته وذاته . وقوله : فوجب أن يكون في تلك المادة استعدادات مختلفة تتحد معها على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج . لم يرد به أن في المني استعداد فيضان جميع هذه القوى والآلات النفسانية ولوازمها ابتداءً في أول الكون ؛ حتى يرد^(١) عليه أن استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة وقواها لا يحصل إلا بعد صيرورتها بدنًا إنسانياً ، و صيرورتها بدنًا إنسانياً لا يحصل إلا بعد وجود هذه القوى والآلات واللوازم ، وقد علمت^(٢) مما ذكر . راراً أن الأمكانات والاستعدادات القريبة أبدأ تابعة للصور والكيفيات الموجودة بالفعل ؛ فما به الاستعداد والقوة شيء غير نفس الاستعداد والقوة ؛ وغير المستعد له والمقوى عليه ، لكن يجب أن يكون مناسباً إتياء واقفاً في طريقه كأجزاء الحركة كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق . فمراده أن^(٣) المني جوهر من شأنه أن يصير بتوارد الانفعالات والتقلبات أن يطرق عليه

(١) أي لو كانت صور الاعضاء كالمعين ببطقاتها وطلوباتها مملولة لهيئات القوى لزم الدور في القوى الإنسانية ؛ لأن استعداد قبول القوة الباصرة بقبول صورة العين ، و صورة تقاطع العصيتين ، وهذه الصور بعد وجود هذه القوة اذ الفرض أن الصور ظلال البياة العنوية للقوى - س ر .

(٢) لزوم الدور خاص بالقوى الإنسانية والحيوانية ، وهذا عام لضرورة ما به الاستعداد في كل مستعد قريب - س ر .

(٣) حاصله أن للصورة درجات كما للقوة درجات ، فكل درجة سابقة من الصورة

استعدادات متعاقبة ينتهي آخرها أن يصير بدنًا إنسانياً فيه أعضاء مختلفة يرتبط كلها إلى عضو واحد هو القلب نسبتته ^(١) إلى سائر الأعضاء كنسبة النفس إلى سائر القوى ، و هذه الاستعدادات التي هي بالفعل متكررة متشعبة في القلب والأعضاء كانت حين كانت بالقوة راجعة إلى استعداد واحد هو مبده سائر الاستعدادات على سبيل القبول ، كما أن جوهر النفس مبده سائر الصور والفعليات على سبيل الفعل وهو مزاج النطفة ، و ذلك لأن النطفة يجب أن يكون على مزاج اعتدلت فيه الأطراف ، ولم يكن فيه قوة جانب دون أخرى ، ولا فعلية طرف غير طرف ، حتى يكون مادة عارية من جميع القوى والكيفيات لتصبح قابلة لصورة كمالية يصدر عنها جميع الأطراف والأضداد ، كالجذب ، والدفع ، والشهوة ، والغضب ، والمحبة ، والنفرة ، والأفاعيل المختلفة التي بعضها من باب الطبع ، وبعضها من باب الحر والمحسوس ، وبعضها من باب العقل والمعقول ، و لو كان في المادة فعلية شيء من الطبايع و الصور لم يكن في قوتها قبول الكل ، و لهذا ترى النطفة الانسانية من أضعف الأشياء جوهرية . وقوله : و كما أن الهيات التي وجدت في الأول والعقول الفعالة توجد ما بعدها أراد به ما أشرنا إليه : من أن كل قوة فعالة تشمل بوجدتها التامة على حقائق ما يصدر عنها على نحو الكثرة والتفصيل ؛ اشتمال ^(٢) البحر على قطرات الأمطار ؛ و اشتمال الجبل على الحصى والأحجار . وقوله : و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الفاعلية مثلاً صورة تشكّل الإنسان بشركة المادة . لم يرد به أن أشكال أعضاء الإنسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد عليه أن تلك القوة انفقوا على أنها عديمة الشعور والإدراك ، كيف والنفس التي هي أقوى منها لا علم لها بتلك الأشكال والهيات إلا بعد ممارسة التشرّح ؛ بل أراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات و جهات متناسبة لتلك الأشكال و الصور ؛

٥ ما به الاستعداد لكون لاحقتها ظلاً لهيأة من القوة . و اما الدرجة الاولى من الصورة فشروطة سبق صورة و كيفية مغالطتين لها - س ر .

(١) ليس مراده التخصيص بالقلب بل تمثيل برئيس الاعضاء لانه كامل شجرة و الاعضاء المرتوسة فروعه - س ر .

(٢) بل كاشتمال العقل البسيط الاجمالي على العقول التفصيلية - س ر .

لأنها كالواسطة والخليفة في فيضان تلك الأمور من المبادي ، و لا بدّ للواسطة أن ينوب مناب المبدء الأصل في أن يتضمن ما يصدر عنه على وجه أعلى و أشرف .

و اعلم إنما لم نذهب إلى أن الأول تعالى ولا العقول الفعالة محل لارتسام صور المعقولات ؛ بل ذهبنا إلى أن كل عاقل ، بالفعل يتحد ^(١) بالمعقولات كما ذهب إليه بعض القدماء ، و بيننا ذلك على وجه الإحكام و الإتيان بما لم يبق فيه مجال لرب شبهة ، فثبت من ذلك أن كل قوة عالية توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه أعلى و أبسط . و الحكماء مع اتفاقهم على أن مبدع الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة و البساطة ؛ و مع بساطته على هذا الوجه الأكيد الشديد هو خالق الأبدان و الأعضاء الحيوانية . و إن شئت فارجع إلى ما ذكره في باب عنايته تعالى بالأشياء ، و إلى كتاب منافع الأعضاء لجالينوس ، و إلى كتاب بقرط ، و أفلاطون ، و سائر كتب التشريح حتى تعلم أنهم متفقون على أن فاعل الأبدان و الأعضاء هو الله سبحانه . و لا ينا في ذلك اثباتهم الوسائط العقلية ، و القوى النفسانية ، و الآلات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله و قدره ؛ إذ ليس من دأب الحكيم مباشرة الكس ، و دفع الفضولات ، و مزاوله المزابل ، بل فعله الخاص هو الحكم ، و الأمر ، و الهداية ، و القضاء ، و الانزال ، و الإرسال ، دون الحركات و الأفعالات ، و من عزل الوسائط عن أفعالها فما قدر حق قدر عظمة الله ، كما قال تعالى : « و ما قدروا الله حق قدره » ، إذ قالوا : « ما أنزل الله على بشر من شيء » ، الآية ،

و اعلم أن الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلية موجودة زيادة تنوير و تصوير في عالم أمرائه و قضائه ، كما قال الله تعالى : « و إن من شيء إلّا عندنا خزائنه ، و ما ننزله إلّا بقدر معلوم » فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية ، و لكل منها رقائق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة ، و وضع مخصوص ، و زمان و أين كذلك ؛ فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالإصالة ، و هذه

الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج ؛ فالحقائق ^(١) بكلياتها في وجودها العلوي الآلهي لا ينتقل ، و رقائقها بحكم الاتصال و الإحالة و الشمول لسائر المراتب تنزل و تتمثل في قوالب الأشباح و الأجرام ، كما مر من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله . و الرقيقة ^(٢) هي الحقيقة بحكم الاتصال ؛ و إنما التفاوت بحسب الشدة ، و الضعف ، و الكمال ، و النقص ، ألا ترى إلى عزرائيل و قيام حقيقته الكلية بين يدي الله ؛ و حله لأحد أركان عرش الله الأعظم ؛ و عظم منزلته و حضرته لا يبرح عن مقامه ولا يتزحزح . ولكن رفاقته و جنوده بحكم إحاطته و تنزلاته ، و تصرفاته فيما تحته قائمة بأنفس الخلائق ، فلكل نفس ^(٣) منقوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس ؛ و العمالة لأجلها على شاكلة عمله من جذب الأغذية ، و تجريد العلوم من محسوساتها ، و تجريد المحسوسات عن موادها الجزئية ، وهو في مقامه الأصلي بين يدي الله تعالى لا يشغله شأن عن شأن . وكذلك الحقيقة الكلية الجبريئية من عالم أمراه ، واقفة بين يدي الله ، و كل من كان في ذلك فهو مضاف إليه تعالى إذ لا يتشرف بتشريف هذه الإضافة إلا من كان من أهل القدس و التجرد ، و حقيقة جبرئيل من هذا القبيل ، و لذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رفاقته الممثلة المتصلة بسائر من يتصل به باطنهم من نبي و رسول ، و حياً كفاهاً و صراحاً ، أو وارث و ولي ، إلهاً ما و معلماً بأنواع التمثيلات و التعليمات ، كما قال الله تعالى : « ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا » و قال : « علمه شديد القوى » ، فالشديد القوى إشارة

(١) و هي أرباب الانواع و هي لكونها موجودات تامة لا حالة منتظرة لها ولا نقل ولا تحويل فيها لا تتجافى عن مقامها و لكن بحكم الإحاطة التي لها بالمراتب التي دونها كون تلك المراتب و الرقائق نازلة متسلسلة ، نزول الحقائق و تسفلها ، و هذا معنى تنزل الملك المقرب . فكلما رفاقته بوجه مفتحة ، فكأنه قال الحقائق لا تنقل و في عين عدم نقلها تنزل بحكم الاتصال و الإحاطة ، و لكن للتنزيه و لشيبة التادب أسند التنزل الى الرقائق ، و الا فلا تنزل بعد الرقائق الجزئية الطبيعية . و يمكن على بعد أن يصل الرقائق هنا على الرقائق المثالية ، و حينئذ فالنزل واضح - س ر - .

(٢) و لكن بنحو الضعف كما أن الحقيقة هي الرقيقة بنحو الشدة - س ر - .

(٣) الصفة للتعبير كما في قوله تعالى : « و لا طائر يطير بجناحه » - س ر - .

إلى جبرئيل ، و قوله إشارة إلى رفائهم الممثلة للأنبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي ﷺ^(١) وكذلك إسرافيل مع عظم وجوده عند الله ، و حمله العرش على كاهله ، و وضعه في الروح الكلبي الفلكي الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق ، يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رفائهم المتصلة بالأرواح الجزئية و هو في أمته الأعلى بين يدي ربّه لا يشغله شأن عن شأن ، لأنّ عامله الذي فيه نحو وجوده الكلّي فوق عالم التغيرات الزمانية و التجددات المادية . و كذلك الميكائيل عليه السلام قائم بين يدي ربّه يتلقى منه ما صرف فيه من إنزال الغيث ، و إعطاء الأرزاق في كل وقت و زمان ، لتنزيل تنوّعات ما به يحصل أرزاق الخلائق من حجاب إلى حجاب إلى أن يظهر بواسطة ما صرف فيه من قوى عمّالة من الآدميين و غيرهم في تصوير أنواع الأرزاق البدنية ، فرافقه موصلة لذلك ، و حقيقته الكلّية لم يبرح من مقامها ، و لم يتغير عن حالها ولا يشغله شأن عن شأن . و هكذا قياس جميع القوى المدركة و الحركة و الحركة في أن لكل نوع منها مقامات متعددة متفاوتة في العلو و الدنو و الشرف و الخسة بعضها عقلي صرف ، و بعضها مثالي ، و بعضها حسّي^(٢) ، و بعضها جسماني صرف ، و أكثر الناس إنما دفعوا في الأغلاط و الشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبة و مقام ، و نظرهم إلى الأشياء بعين العوراء . مثال ذلك اختلافهم في فعل المصوّرة ؛ فطائفة نسبوا هذه الأفاعيل إلى قوة جسمانية عديمة الشعور ؛ فأبطلوا حقّ الله و حقّ ملائكته المقربين ، فعميت بصيرهم اليمنى ، و نظروا بالعين العوراء إلى عالم الخلق دون عالم الأمر . و طائفة أخرى نسبوا أفعال المصوّرة من التشكيل و التخليق المتغير الفاسد المتجدد ، و الهابط في مهوى النزول إلى ذات الله ، فهؤلاء أبطلوا حقّ عباد الله ، و عزلوا عن الأفعال من نصبهم الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى ، و أرادوا أن ينظروا بالعين العوراء إلى الحقّ دون الخلق ،

(١) و كما أن نفخ الأرواح في الواد بفعله و فعل رفائهم كذلك لباس الصور بالواد ، فخلع صورة الكيلوس مثلا من المادة بفعل رقيقة عزرايل ، و لبسها صورة الكيوس بفعل رقيقة اسرافيل - س ر .

(٢) أي بالذات و بعضها جسماني أي حسّي بالمرض ، و الأول مجرد في الجملة دون الثاني ، ثم إنه على حدّ ما سبق من القوى من عدّها زائيل من الاركان ينبغي ان يذكره مع رفائهم ؛ ولكن أدرجه في قوله و هكذا قياس جميع القوى الخ - س ر .

ففات عنهم الحق و الخلق جميعاً ، إذ الخلق طريق إلى الحق ، فمن أبطل الطريق ، و ضلّ عن سواء السبيل ؛ فكيف وصل إلى الحق ؟ فلا جرم قد حشروا أعمى العينين مطلقاً بعد ما كان لهم قوة البصر و إمكان النظر ، إذ لم ينظروا في آيات الله و حكمته ، و لم يتفكروا في صنع الله و عنايته ، فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى الله بقوله : « و نحشره يوم القيامة أعمى قال رب لم حشرني أعمى و قد كنت بصيراً ، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى » .

فصل (٨)

فى الإشارة الى تعديد القوى النفسانية و مادونها على سبيل التصنيف

و معنى التصنيف هاهنا أنّ هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الأنواع النباتية و الحيوانية ، بل امتيازها بعوارض إنسانية من تقدم بعضها على بعض ، و استخدام بعضها قبل بعض ، و هذه القوى بمنزلة أجزاء النفس الإنسانية قبل أن صدوت و انبسطت عنها ، و انفصلت في أجزاء البدن كلّ قوة في موضع يليق بها ؛ فتقسم النفس أولاً إلى أجزاء ثلاثة هي نفوس ثلاثة في مواضع أخرى : نفس نباتية موضعها الكبد ، و نفس حيوانية موضعها القلب ^(١) ، و نفس إنسانية سلطانها في الدماغ . و هذه النفوس متعاقبة في الحدوث و البقاء ؛ فالجزء النباتي يحدث أولاً ثمّ الحيواني ثمّ الإنسانى ، و الأولان ينعقدان بفساد المزاج و بطلان الاستعداد ، دون الجزء الإنسانى ؛ فإنه يبقى في النشأة الآخرة ؛ إذ ليس حدوثه بواسطة الاستعداد و تعديل المزاج بل هو أمر ربّاني و سرّ سبحاني ، و نسبته إلى الحقّ نسبة الضوء إلى المضيء بالذات ، فالروح باق بقاء الله كما ستعلم في مقامه .

و الغرض هاهنا الإشارة إلى تقسيم القوى و ترتيبها .

(١) بل قال الطبيعيون : موضعها الدماغ لان النفس الحيوانية متشعبة الى العاسة و الحركة و كلناهما فى الدماغ ، و النفس الانسانية لاموضع لها كما أشار اليه بقوله : سلطانها فى الدماغ نم القوى الحيوانية التى بها قبض القلب و الشرايين و بسطهما و تدبير الروح الذى فيها فى القلب كما قالوا ، و سيجىء الكلام فى تلك القوة - س ر ه .

فالإنسانية مخدومة القوى كلها ، ^(١) وهي تخدم العقول العالية كالعقل الفعال و الذي قبله ، و الذي بعده و هو العقل المستفاد ، و الذي يليه و هو العقل بالفعل ، و يليه المسمى بالعقل بالملكة .

والحيوانية تخدم الإنسانية ، و تستخدم الحيوانية النبائية ، و لها ثلاث قوى كما مر الغاذية ، و المنمية ، و المولدة .

و الحيوانية أيضاً لها قوتان قوة محرركة ، و قوة مدركة ، و المحركة إما باعثة أو فاعلة ، و المحركة الباعثة هي التي تسمى بالشوقية ، و لها شعبتان أحدهما شهوانية ، و الأخرى غضبية تخدمها المحركة الفاعلة ، و هي تستخدم الأوتار و الرباطات المتصلة بالأعضاء المستخدمة للأعضاء ؛ ففي خدمة الشهوة يجذب الأوتار إلى جانب المبدء و هو القلب ، و في خدمة الغضب ترخيها و يمددها إلى خلاف تلك الجهة للرفع .

و أما المدركة الحيوانية فتقسم بقسمين : قسم يدرك من خارج ، و قسم يدرك من داخل ، و المدرك الداخلي اللطيف و أشرف من المدركات الخارجية ، و هي بمنزلة القشور و التخالات له ، و المدرك من داخل أيضاً ينقسم إلى مدرك الصور ، و إلى مدرك المعاني ، فمنها الحس المشترك ، ثم الخيال و المصورة ، ثم المتصرف في الطرفين المسمى بالمتخيلة بالقياس إلى الحيوانية ، و المتفكرة بالقياس إلى الإنسانية ، ثم الوهمية ثم الحافظة ، ثم الذاكرة و المسترجعة .

و أما النفس الإنسانية فتقسم إلى عاملة و عالة ، فالعاملة هي التي بها تدبير البدن و كما لها في أن يتسلط على سائر القوى الحيوانية ، و لا يكون فيها حياة إذ غايته انقهارية لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوة النظرية . و أما العالة فهي القوة النظرية ، و هي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس و بين المفارقات لتنفعل عنها و تستفيد منها العلوم و الحقائق ، فالعاملة يجب أن لا تنفعل عن قوى البدن . و العالة يجب أن تكون دائم التأثير عن المفارق ، دائم المراجعة إلى عالم الذكر الحكيم لتحصل لها ملكة الاتصال بالمبدء الفعال ، فصارت نسبة اتصالها إلى المبدء الفعال . و الصورة

(١) الضير راجع الى القوى لا الى الانسانية كما لا يغنى ، اللهم الان براد

المجردة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوة المطلقة ؛ فكانت هيولانياً ، ثم بالملكة عند حصول الأليات ، ثم بالفعل ، لكنها ليست تطالعها على اللزوم بل حتى شاءت من غير كسب ، وإذا كانت سائرة إياها متصلة بها مطالعة تلك الصورة في ذاتها أو ذات مبدئها المقوم إياها على الدوام يسمى عقلاً مستفاداً ، وعندئذ يتم الجنس الحيواني بحسب كما له الإنسان البالغ إلى كل كمال ومرتبة ، وهو رأس سائر القوى ومخدمها ، ثم العقل بالفعل ويخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة والعقل الهولاني ، ثم العقل العملي يخدم جميع هذه العقول ؛ فإن النظري يحدث بعده و به يستعمل ويستكمل . والعقل العملي يخدمه الوهم ، والوهم يخدمه الذاكرة ، وجميع ما بعد الوهم مرتبة و ما قبله زماناً من التي يلي البدن يخدم القوة الحافظة والمتخيلة . ثم المتخيلة تخدمها قوتان محركة ، ومدركة ، فالقوة الشوقية يخدمها بالإتثمار لها ، والقوة الخيالية يخدمها بمرضها الصور المخزونة في المصورة المهيأة لقبول التفصيل والتركيب ، والحس المشترك يخدم جميع هذه القوى بقبوله ما يورده الجواسيس من جانب ، وعرضه إياها على المتصرف ليركبها ويفصلها ، وعلى الواهمة لينظر فيها ويدرك معانيها . ثم الحس المشترك تخدم الحواس بتأدية ما حضر في كل منها ، والقوة الشوقية يخدمها قوتان الشهوية والغضبية ، والشهوة والغضب يستخدمان القوة المحركة في العضل ، وهي آخر درجات القوى الحيوانية بمعنى أنها مختصة بالحيوان . ثم النباتية تخدم الحيوانات وأولها المولدة ، ثم الغازية والمنمية تخدمان المولدة والغازية تخدمهما جميعاً . ثم القوى الطبيعية أعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة تخدم القوى النباتية ، لكن الهاضمة يخدمها الماسكة من جهة ، والجاذبة من جهة ، والدافعة من جهة ، والدافعة منها تخدم الجميع . ثم الكيفيات الأربع يخدم جميع القوى المذكورة من قبل ؛ لكن الحرارة يخدمهما البرودة ؛ فإنها إما أن تعد للحرارة مادة أو يحفظ ما أفاده الحرارة من التحليل ، ويخدمها جميعاً الرطوبة واليبوسة ، وهما آخر درجات القوى ، وبعدها المادة القابلة للكل وهي القوة الإفعالية الجسمانية التي تقوم بالصورة الجرمية المقدارية أولاً ، ثم بغيرها إلى الغاية القصوى في الاستكمال كمرتبة العقل الفعال ؛ فيبتدئ الوجود من أنزل المراتب النازل إليها من أعلى المراتب فيعود

متدرجاً في الصعود إلى غاية مهابط منها ؛ فالوجود كدائرة تدور على نفسها فينعطف آخره على أوله كما قال تعالى: « كما بدأكم تمودون » وقال : « هو الذي بيده الخلق ثم يعيده » فإذا شرع في الصعود أخذ في الارتفاع يتحد بكل صورة يتلبس بها ، فهذه القوى كلما ارتفعت يتحد بدأً واحداً له ذات واحدة ، وهوية نفسانية ، وهكذا حتى يصير إنساناً كبيراً فيه كل الموجودات بحيث يرى فيه جميع^(١) الأشياء كأجزاء ذاته ، وينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف إذا نظرت إلى ذاتك مجردة عن الأغيار ، فتراهما عقلاً مدركاً للكليات والجزئيات ، متوهماً حساساً سميعاً بصيراً ذا شهوة وغضب ، ومحبة وفرح وإرادة ، وغير ذلك من الصفات التي لا تعد ولا تحصى ، وقد عرفت أن الصورة قد تكون بسيطة ، وقد تكون مركبة ، وأن المادة قد تكون بسيطة ، وقد تكون مركبة ، لكن في المركب الموجود لابد أن يتحد ضرباً من الاتحاد إذمالاً وحدة له لوجود له ، فالكثرة معلولة للوحدة لأنها مبدء الكثرة وأصلها و مرجعها وغايتها ، فبالوحدة الإلهية قامت السماوات والأرضون ، وبالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية . ونحن إنما توصلنا إلى معرفة النفس وقوتها بالفعل ، كما توصلنا إلى إثبات صور العناصر في الهولي والأخلاط في البدن بأننا رأينا كيفيات وكميات في هولي فعلمنا أن صورها غيرها ، ورأينا آثاراً مختلفة في البدن فأثبتنا أخلاطاً ؛ فكذلك رأينا أفعالاً نفسانية في بعض الأجساد فأثبتنا من جهتها أن لها مبادي أخرى غير الأجسام وعوارضها . ثم توصلنا بواسطة تلك المبادي وارتباط بعضها إلى بعض ، واحتياج بعضها لبعض إلى أن لتلك المبادي مبدءاً جامعاً هو بالحقيقة فاعل تلك الأفعال

(١) ان كانت هذه الرؤية باعتبار الكثرة في الوحدة فقد علمت أنها بنحو البساطة ، فهو الكل بلا تكثر فهي كالأجزاء ذاتة ولا جزء بالحقيقة . وان كانت باعتبار الوحدة في الكثرة فكذلك أيضاً لانها وجودات لاصالة الوجود ، وما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك ، ولان الكل كمرامئ لذاته البسيطة التي كانت هي الكل بلا تكثر ، و اذا كان العاكس واحداً بسيطاً كانت المكوس كثيرة باعتبار القوابل ؛ واحدة باعتبار الاصل ، لانه رباطها و جامع شتاتها ، فوحدته حينئذ ظل الوحدة الحققة الحقيقية لنور النور ولنعم ما قال :

جمال خویش بر صحرا نهادیم

جو آدم را فرستادیم بیرون

ج ٨ عدم كون الإنسان مركباً من صورة طبيعية و نفوس ثلاثة أخرى -١٣٣-

و الآثار ، و هو أصل حقيقتها ، و صورة صورها ، و نفس جميعها ، و هوية كلها ، ثم لاح لنا بواسطة أنها تدرك المعقولات و تحضر ذاتها و تدرك هويتها أنها جوهر^(١) قدسي لا تقبل الموت و الفساد ؛ فهي باقية عند الله محشورة مع الملائكة و النبيين عليهم السلام إذا استحسنت علاقاتها معهم ، و حسن أولئك رفيقاً .

فصل (٩)

في أن لكل بدن نفساً واحدة و أن القوى التي أحصينا هائناً منها
بل هي تفاصيل ذاتها و شروح هويتها

و اعلم أن جماعة من القاصرين لما رأوا في الإنسان آثار مباد طبيعية كالحرارة ، و البرودة ، و الجذب ، و الدفع ، و الإحالة ، و النضج ، و غير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر . و رأوا آثاراً أخرى نباتية كالتنفذية ، و التنمية ، و التوليد ، مما يصدر من نفوس النباتات . و رأوا آثاراً كالحس ، و التخيل ، و الشهوة ، و الغضب مما يصدر أمثالها من النفوس الحيوانية . ثم رأوا فيه أفعالا و إدراكات نطقية ، و حركات فكرية . فظنوا أن الإنسان مركب من صورة طبيعية ، و نفوس ثلاثة أخرى نباتية ، و حيوانية ، و إنسانية ، و من ارتقى من هذه الطائفة ، و ارتفع عنهم في هذا الباب ارتفاعاً يسيراً رأى أن الإنسان هو النفس العاقلة ، و سائر المقامات أمور عارضة لها من مبدئ حدوثها إلى آخر دهرها حتى يكون البدن و قواء بالنسبة إليها كآلات ذوي الصنائع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها و نحو وجودها بل في تميم أفعالها ؛ و ليس الأمر كما زعموه ؟ .

بل الحق أن الإنسان له هوية واحدة ، ذات نشأة و مقامات ، و يتبدل وجوده أولاً من أدنى المنازل ، و يرتفع قليلاً إلى درجة العقل و المعقول ، كما أشار سبحانه

(١) أما معرفة جوهرية بها من ذلك فلان المدرك لا بد و أن يكون وجوده لنفسه و المعرض

ليس كذلك إذ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه . و أما التقديس و التجرد فلانه لو كانت مادية لكان وجودها للمادة فلم تكن مدركة أيضاً . و نس عليه عدم قبول الفساد - س . د .

«هل أتى^(١) على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» الى قوله : «إما شاكراً وإما كفوراً» ولو لم يكن للنفس^(٢) مع البدن رابطة اتحادية لاكرابطة إضافية شوقية كما زعم أنها كمن يعشق مجاوراً لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤثماً للنفس المأحسباً كآلام عقلية أو وهمية ، فالنفس الإنسانية لكونها جوهرأً قدسياً من سنخ الملكوت ؛ فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الإلهية ، وهي بذاتها قوة عاقلة إذا

(١) أى الانسان فى السلسلة الصمودية حين من الدهر أى مقام هو مرتبة الهيولة لم يكن شيئاً مذكوراً أى شيئاً بالفعل ، و ان كان شيئاً له قوة الفعليات والصوريات ، ولذا كان من حالات وقت على الانسان و جعل الحق سبحانه الانسان أصلاً محفوظاً ؛ حيث قرن فى هذه الآية بين الإنسانية وعدم الشيئية المذكورة ، وهذا ما يناسب الاستشهاد لهذا المقام . ولعل المراد الكينونة السابقة فى العلم الواجبى لئنه الثابت ، وهو الانسان اللاهوتى فى بدو السلسلة النزولية انما لم يكن شيئاً مذكوراً ، اذلا وجود له بالذات و انما الوجود للحق سبحانه و لعله ، اذالاعيان الثابتة حيث وجدت بالعرض فيما لايزال بوجودات متشعبة متكررة ماشيت رائحة الوجود ، فكيف اذ ظهرت كلها فى نشأة العلم بوجود جمعى واحد بسيط لاهوتى ، اذلم يكن هناك من الامكان و أحكامه اسم ولا رسم فلم يكن شيئاً مذكوراً بالذكر الوجودى ، وان كان مذكوراً بالذكر التبوئى كما أشار اليه مولانا الرضا عليه السلام فى معنى الشيئية انها النذر الاول . و الاولى بالاضافة الى الاكوان الاخر للماهيات فى الذرات الثلاث الاخر ، و تلك الاكوان اذ كان آخرتوانى ، و توالث ، و روابع - س ر ه .

(٢) المصنف ره كما ترى يفرع السألة على وجود الرابطة بين مرتبة الطبيعة البدنية ، و بين مرتبة النفس الإنسانية مثلاً ، فيندرج تحت ما استفدناه فى مباحث الوجود الرابط أن تحقق الربط الوجودى بين أمرين يقضى بنحو من الاتحاد الوجودى بينهما ، و اذا كان أحدهما موجوداً للاخر كان من مراتب وجود ذلك الاخر ، فان كان عرضاً كالسواد مثلاً من الجسم كان قائماً بموضوعه غير خارج عن وجوده . و ان كانا جوهرين كالبادء و الصورة أو النفس كان كل من مراتب وجود الاخر العاليه أو السافله ، و كان الاقوى وجوداً تمام وجود الاضعف ، فالنفس الإنسانية مثلاً هي الصورة الكمالية الوحيدة فى البدن و ما سواها من المبادئ البدنية من شؤونها و شعب وجودها ، ولا يستلزم ذلك بطلان الصور التى دونها كالصور العنصرية مثلاً بناداً على ان الفعالية تدمع الفعالية فان ذلك انما يعجز فى الفعليتين العرضيتين و أما الطوليتان فلا وهو ظاهر - ط مد .

رجعت إلى موطنها الأصلي، وهي متضمنة أيضاً لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخليل إلى حد الإحساس اللّهي، وهو آخر مرتبة الحيوانية في السّفالة، وهي أيضاً ذات قوة نباتية على مراتبها التي أدناها الغازية، وأعلاها المولدة، وهي أيضاً ذات قوة محرّكة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس: من أن النفس ذات أجزاء ثلاثة نباتية، وحيوانية، ونطقية. لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لأنها بسيطة الوجود؛ بل بمعنى كمال جوهريتها وتمامية وجودها، وجامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية، وهذه القوى على كثرتها؛ وتفنّن أفاعيلها معانيها موجودة كلّها بوجود واحد في النفس، ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس. كما أن معاني الأنواع الجسمانية توجد في العقل متحدة صائرة إليها بعد ما ارتفعت عنده من حدّ المحسوسة إلى حدّ المعقولة. فكما يوجد في العقل جميع الأنواع الطبيعية على وجه أرفع وأعلى؛ فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وجوداً نفسانياً أعلى وأرفع من وجوداتها في مواضعها الأخرى. وبالجملة النفس الأدمية تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعة ومقام الحواس والمحسوس، ودرجتها عند ذلك درجة الطبائع والحواس؛ فيصير عند اللّمس مثلاً عين العضو اللّامس، وعند الشمّ والنّوق عين الشامّ والذائق، وهذه أدنى الحواس. وإذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوة مصورة، ولها أن يرتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القادرة فيتحّد^(١) بكلّ عقل ومعقول. وأكثر المتأخّرين من الفلاسفة كالشيخ وأتباعه لما لم يحكموا أساس

(١) وما ينور هذا المطلب أعني اتحاد عاقل بالمعقول ما ظهر لي وهو أن الوجود في الخارج والوجود في النّهن توأمان يرتضيان من تدي واحد، فكما أن معنى الوجود في العين ليس أن العين شيء، وزيد الوجود فيه شيء آخر كالظرف والظروف؛ بل معناه أن وجوده نفس العينية، وأنه مرتبة من مراتب العين. فكذلك ليس معنى الوجود في النّهن أن اللّذهن أعني النفس الناطقة شيء، وذلك الوجود فيها شيء آخر؛ بل المراد أنه مرتبة من مراتب النفس شأن من شؤونها، وليس هذا من باب التمثيل بل من باب دخول أمرين تحت كلي واحد، بل الوجود النّهني موجود خارجي وذهني بالإضافة. ثم أنه بناءً على أن التركيب بين البادة والصورة اتحادي فامر اتحاد العاقل والمعقول واضح، وقد حققه اسكندر الافروديسي على ما نقل عنه في مفتاح النيب - س ٥٠.

علم النفس لذهو لهم عن مسألة الوجود و كما له و نفسه و مبادئه و غاياته أنكروا هذا المعنى ، و زعموا أن الأمر لو كان كذلك لكانت النفس متجزية ، و لكن العقل الفعال منقسماً ^(١) حسب تعدد النفوس العاقلة ، و لكن كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الأخرى من النفوس ، و قد مر البرهان ^(٢) النوري الكاشف لحجب هذه المضائق و الشكوك بحمد الله عند كلامنا في اتحاد العاقل بالمعقول .

فصل (١٠)

في أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقة في الحدوث على بعض كما مر

فالنفس الآدمية مادام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها ، و هي إنما تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية ، فالجنين الإنساني نبات بالفعل ، حيوان بالقوة لا بالفعل ، إذ لا حس له ولا حركة . و كونه حيواناً بالقوة فصله المميز عنه عن سائر النباتات الجاعل له نوعاً مابيناً للأصناف النباتية ، و إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية إلى أن البلوغ الصوري ، و الشخص حينئذ حيوان بشري بالفعل ، إنسان نفساني بالقوة ، ثم يصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر و الروية مستعملة للعقل العملي ، و هكذا إلى أن البلوغ المضموني و الرشد الباطني باستحكام الملكات و الأخلاق الباطنة ، و ذلك في حدود الأربعين غالباً ،

(١) أي ان اتحدنا بكل العقل الفعال فيعلم كل احد ما يعلمه الآخرون اتحدنا ببعضه لكان متجزياً . و الجواب أن للعقل وجوداً في نفسه و وجوداً لنا ، و نحن نتحد مع وجوده لنا لامتص وجوده في نفسه - س ر ه .

(٢) أماما أوردوه على مسألة اتحاد العاقل و المعقول فقد تبين في السفر الاول من الكتاب اندفاعها . و أماما أقامه المصنف ر ه من العجة على السألة فقد تقدم أنه غير تام ، و تقدم أيضاً أن الشئيين بناء السألة على اتحاد القوة و الفعل وجوداً لكان الربط بينهما ، فان كانت الصورة المعقولة أضعف وجوداً من العاقل كانت من مراتب وجود العاقل كالعرض من موضوعه . و ان كانت أقوى كان الامر بالعكس كالمعلول بالنسبة الى علته و المادة خاصة المادة الثانية بالنسبة الى صورتها - ط مد .

فهو في هذه المرتبة إنسان نفساني بالفعل ، وإنسان ملكي أو شيطاني بالقوة ، يحشر في القيامة إما مع حزب الملائكة ، وإما مع حزب الشياطين و جنودهم ، فإن ساعده التوفيق وسلك مسلك الحق و صراط التوحيد ، و كمل عقله بالعلم ، و طهر عقله بالتجرد عن الأجسام يصير ملكاً بالفعل من ملائكة الله الذين هم في صفة العالمين المقربين ، وإن ضلّ عن سوا آ السبيل و سلك مسلك الضلال و الجهال يصير من جملة الشياطين ، أو يحشر في زمرة البهائم والحشرات .

فصل (١١)

في طور آخر من تعديد القوى الانسانية على منهج أهل البصرة

قال بعض أهل العرفان : إشارة إلى معنى قوله تعالى : « وما يعلم جنود ربك إلا هو ، أن الله تعالى في القلوب والأرواح وغيرها من العوالم جنوداً مجسدة لا يعرف حقيقتها و تفصيل عددها إلا هو . و نحن الآن نشير إلى بعض جنود القلب يعني النفس الناطقة و هو الذي يتعلّق بفرسنا ، وله جندان جنديري بالابصار و هي الأعضاء و الجوارح ، و جند لا يرى إلا بالبصائر و هي القوى و الحواس ، و جميعها خادمة للقلب و مسخرة له ، و هو المتصرف فيها ، و قد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا يستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً ، فإذا أمر العين للانفتاح انفتحت ، و إذا أمر الرجل للحركة تحرّكت ، و إذا أمر اللسان بالكلام و جزم الحكم به تكلم ، و كذا سائر الأعضاء . و تسخر الأعضاء و الحواس للقلب يشبه من وجه تسخير الملائكة لله تعالى ؛ فإنهم جبّلتوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافاً ، ولا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون . و إنما افترق القلب إلى هذه الجنود من حيث افتقاره إلى المركب و الزاد لسفره الذي لأجله خلق ، و هذا السفر إلى الله و قطع المنازل إلى لقاءه فلاجله جبّلت القلوب ، قال تعالى : « و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون » ، و إنما مركبه البدن ، و زاده العلم ، و إنما الأسباب الموصلة التي توصله إلى الزاد و تمكّنه من التزود و العمل الصالح ؛ فافتقر أولاً إلى تعهد البدن و حفظه من الآفات بأن يجلب إليه ما يوافق من الغذاء و غيره ، و بأن يدفع عنه ما ينافيه و يهلكه

من أسباب الهلاك ، فافتقر لأجل طلب الغذاء إلى جندين باطن هو قوة الشهوة ، و ظاهر هو البدن و الأعضاء الجالبة للغذاء ، فخلق في القلب جنود كثيرة من باب الشهوات كلها تحت قوة الشهوة ، و خلقت الأعضاء التي هي آلات الشهوة . و افتقر لأجل دفع المؤذيات و المهلكات إلى جندين باطن و هو قوة الغضب الذي به يدفع المهلكات ، و ينتقم من الأعداء ، و ظاهر و هو اليد و الرجل الذي يعمل به بمقتضى الغضب ، و كل ذلك بأمر خارجة من البدن كالأسلحة و غير ها . ثم المحتاج إلى الغذاء إذا لم يعرف الغذاء الموافق لا ينفعه شهوة الغذاء و آله ؛ فافتقر في المعرفة إلى جندين باطن و هو إدراك البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس . و ظاهر و هو العين و الأذن و الأنف و غيرها . و تفصيل وجه الحاجة إليها ، و وجه الحكمة فيها مما يطول شرحه ، ولا يحويها مجلدات كثيرة . فجعل في جنود القلب يحصرها ثلاثة أصناف :

أحدها باعث مستحث إما إلى جلب المنافع النافع كالشهوة ، و إما إلى دفع المضار المنا في كالغضب ، و قد يعبر عن هذا الباعث بالإرادة .

و الثاني هو المحرك للأعضاء إلى تحصيل هذه المقاصد ، يعبر عن هذا الثاني بالقدر ، و هي جنود ماثورة في سائر الأعضاء لاسيما بالعضلات منها و الأوتار .

و الثالث وهو المدرك المتصرف^(١) للأشياء كالجواسيس ، و هي ماثورة في أعضاء معينة ، فمع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة هي الأعضاء التي أعدت آلات لهذه الجنود ، فإن قوة البطش إنما يبطش بالأصابع ، و قوة البصر إنما تدرك بالعين ، و كذا سائر القوى . و لسا نتكلم في الجنود الظاهرة التي هي الأعضاء ؛ فإنها من عالم الملك و الشهادة . و إنما نتكلم الآن فيما أيده من جنود لم تروها ، و هذا الصنف الثالث و هو الدراك من هذه الجملة تنقسم إلى ما أسكن المنازل الظاهرة و هي الحواس الخمس ، و إلى ما أسكن منازل باطنة و هي تجاوزف الدماغ ، و هي أيضاً خمسة ، فهذه أقسام جنود القلب .

و قال : أيضاً اعلم أن جندي الغضب و الشهوة قد تنقادان للقلب انقياداً تاماً

(١) و في بعض النسخ : المتصرف .

فيمينانه على طريقة الذي يسلكه ، و بحسان مراقبته في السفر الذي هو بصدده ، وقد يستعصيان عليه استعصاء بني وتمرّد حتى يملكانه و يستعبدانه ، وفيه هلاكه و انقطاعه عن سفره الذي به وصوله إلى سعادة الأبد . و للقلب جند آخر و هو العلم ، والحكمة ، و التفكر ، و حقه أن يستعين بهذا الجند ، فإنّه حزب الله على الجندين الآخرين ، فإنهما يلتحفان بحزب الشيطان ، فإن ترك الاستعانة به و سلط على نفسه الغضب والشهوة هلك يقيناً ، و خسر خساراً ميبناً ، و ذلك حال أكثر الخلق فإنّ عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استنباط الحيل لفناء الشهوة ، و يجب أن يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر إليه انتهى كلامه . و لعمري إنه صدر من عين البصيرة ومنبع التحقيق ، وربما عبّره و أترابه عن القوى المدركة بالطيارة ، و عن القوى المدركة بالسيارة ، و ذلك لأنّ القوى المدركة أسرع وصولاً إلى مقاصدها و مدركاتها ؛ بل ضرب منها آتني الوصول إلى المعلوم ، و ضرب منها محض الإدراك بالفعل بلا قوة منتظرة ، و هذا بخلاف القوى المدركة فإنها لا تخلو عن تراخي زمان و تجدد أحوال .

و اعلم أنّ كون نسبة القوى إلى النفس كنسبة الملائكة إلى الربّ مما ذهب إليه كثير من أعظم العلماء ، منهم صاحب إخوان الصفا حيث ذكر فيه : قال الملك لحكيم من الجنّ : كيف طاعة الملائكة لرب العالمين ؟ قال : كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة . قال : زدني بياناً . قال : ألا ترى أيها الملك أنّ الحواس الخمس في إدراك محسوساتها و إيرادها أخبار مدركاتها إلى النفس الناطقة لا يحتاج إلى أمر و نهي ، ولا وعد ولا وعيد ، بل كلّما همّت به النفس الناطقة بأمر محسوس امتثلت الحاسة لما همّت به ، و أدركتها و أوردتها إليها بلا زمان ، ولا تأخر ، ولا إبطاء . و هكذا طاعة الملائكة لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما أمرهم ، و يفعلون ما يؤمرون ، لا نه أحكم الحاكمين .

و اعلم أنّ النفس مادام كونها متعلقة بالبدن غير واصله إلى النشأة الكاملة العقلية لا تصرف لها إلّا في القوى الحيوانية التي علمت أقسامها الثلاثة ؛ و ما يتفرّع عنها من القوى المبتثثة في الجسم ، و أما إذا اكملت بالعلم والعمل فيطبعها الأكوان العقلية والروحانية والحسية كلّها طاعتها ملك الملوك .

و قال الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب الحادي والستون و ثمانمائة حيث أراد بيان أن الإنسان الكامل خليفة الله ، مخلوق على صورة الرحمن ، بعد ما روى الحديث الإلهي لأهل الجنة من أنه ورد في خبر أهل الجنة أنه يأتي إليهم الملك فيقول ^(١) بعد أن يستأذن عليهم في الدخول ؛ فإذا دخل فاولهم كتاباً من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله ، فإذا في الكتاب لكل إنسان يخاطبه من الحي القيوم ^(٢) إلى الحي القيوم ، أما بعد فإني أقول للشيء كن فيكون ، وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون . فقال ~~الشيخ~~ فلا يقول أحد من أهل الجنة شيء كن إلا و يكون بهذه العبارة ، فبهاء بشي ^(٣) . وهومن أنكر النكرات فعم . وغاية الطبيعة تكوين الأجسام وما يحمله فليس لها العموم ، وغاية النفس تكوين الأرواح الجزئية في النشآت الطبيعية والأرواح من العالم فلم تعم ، فما أعطى ^(٤) العموم إلا للإنسان الكامل حامل السر الإلهي ، وكل ما سوى الله جزء من كل ^(٥) الإنسان ، فاعقل إن كنت تعقل ، فانظر في كل ما سوى الله (١) إما أن يكون مفعول يقول مفهوماً من سياق الكلام ، أو الفعل منزل منزلة اللازم أي يتكلم . و قد نقل قدم هذا الحديث في ديباجة الهيات هذا الكتاب بحنف قوله فيقول الى قوله فإذا دخل - س ر .

(٢) هذا على وتيرة مكاتيب العرب حيث يكتبون في أولها من زبد بن عمرو الى خالد بن بكر مثلاً ، ثم المراد بالثاني الحي لحياة الاول ، والقيوم بقيوميته لاشي بهياله اذا لا تشريك في أمر الله الواحد القهار - س ر .

(٣) أي اتي النبي صلى الله عليه وآله بكلمة شيء وكلمة شيء من أنكر النكرات . لا يقال : هو أنكر النكرات لأنه من أنكرها كما قال الازهرى النحوى أنكر النكرات شيء ، ثم الممكن ، ثم الجوهر ، وهكذا الى الانسان ، ثم الرجل . لاناقول الشبهة مساوق للوجود ونعوه ، فشئ بعض الامور العامة أي يوجد مساوقه للعموم - س ر .

(٤) والحاصل أن الانسان الطبيعي والنفس ليس لشيء منها ذلك العموم يضى عموم القدرة ، لان غاية فعلها تكون الاجسام والارواح وانا العموم للانسان العقلي - س ر .

(٥) هذه الاضافة يانية أي من الكل الذي هو الانسان . والحاصل ان كل ما سوى محاط تحت سمة وجود ذلك الانسان ، فان بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية ، فكان الكل مجالها . وقنود في الزيارة المعروفة بالجامعة الكبيرة في الامة الطاهرين عليهم السلام أنفسهم في النفوس ، وأرواحكم في الارواح ، وأجسادكم في الاجساد .

ج ٨ كلام صاحب الفتوحات في جمل الخلافة الإلهية للإنسان الكامل - ١٤١ -

وما وصفه الحق به ؛ و هو قوله : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » و وصف ^(١) الكل بالسجود ، و ما جعل لواحد منهم أمراً في العالم ، و لا نهياً ، و لا خلافة ، و لا تكويناً عاماً ، و جعل ذلك للإنسان الكامل ، فمن أراد أن يعرف كماله فلينظر في نفسه ، في أمره ؛ و نهيهِ ؛ و تكوينه ؛ بلا واسطة لسان ولا جارحة ولا مخلوق غيره ، فإن صح المضاء في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله ؛ فإن نه عنده شاهد عنه أي من نفسه في أمره و نهيهِ و تكوينه بلا واسطة و هو ما ذكرناه ، فإن أمراً أو نهياً أو شرع في التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شيء من ذلك ، أو وقع في شيء دون شيء . ولم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد كمل . و لا يصدق في كماله ما لم يقع في الوجود عن أمره بالواسطة ؛ فإن الصورة ^(٢) الإلهية

و نظائرها كثيرة و ورد أيضاً أن الكل مخلوق من أخلاق بنى آدم ، مثل أن البهائم من شهوته ، و السباع من غضبه ، و النمل من حرصه ، و بعض الحيوانات من حقه ، و بعضها من تكبره ، و بعضها من عجه . و هكذا و قال الشيخ الرئيس في خطبة بعض رسائله : الحمد لله الذي خلق الإنسان ، و خلق من فضائه سائر الأكوان ، و ذلك لأن فيه شيئاً كالملك ، و شيئاً كالحيوان ، و شيئاً كالنبات ، و أشياء كثيرة . فلو كنت نافراً إلى المعنى لا الصورة لم ترفي خلق الرحمن من تفاوت ، ألا ترى أن أحوالك من جوعك ؛ و عطشك ؛ و حرصك ؛ و شرهك ؛ و بسطك ؛ و قبضك ؛ و غيرها أمثال ما في هيك من الحيوان ، و غيره ، بل الكليات و المقامات الحقة التي ليست من الأمور المادية بعينها ما في أعيانك و أمثالك .

ان قلت : لم قلت ما في الحيوان مثلاً مخلوقاً مما في الإنسان و لم لا يكون الأمر بالمعكس ؛ قلت : لأن كل شيء أصله و نحو أعلاه و مرتبة أشده عند الإنسان ، و لذلك يصير أفضل من الملائكة الكرام أو أضل من الشياطين و الانعام - س ر ه .

(١) بصفة السعد عطف على قوله قوله أي الشيء الذي وصف الحق تعالى ما سواه بذلك الشيء . قوله : « و ان من شيء إلا يسبح بحمده » و وصفه الكل بالعبود . في نحو قوله تعالى : « و الله يسبح من في السماوات و الأرض » : فوصف الكل بالطاعة و الاعتقاد ، و ما جعل لها شأناً آخر . و في بعض النسخ وصف بدون الواو العاطفة فيكون لصيغة الماضي بياناً لقوله و ان من شيء إلا أنه هجر عن التسبيح بالسجود لاتحاد روح متطهر - س ر ه .

(٢) يعني . نخست این جنبش از حسن ازل خواست ، و هو تعالى خلق آدم على صورته . و جعله ذاتاً و صفه و فعلاً على شاكلته ، فيه نظير الأمر التكويني و التشريعي - س ر ه .

بهذا ظهرت في الوجود ، فإنه أمر تعالى عباده على السنة رسله وفي كتبه ، ومنهم من أطاع ومنهم من عصى ، وارتفاع الوسائل لاسيلا لإطاعة خاصة لا يصح ولا يمكن إبانته قال عليه السلام : يدالله مع الجماعة ، وقدرته نافذة ، ولهذا لو اجتمع الإنسان في نفسه حتى صار شيئاً واحداً فغنت همته فيما يريد . وهذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبة ، فإن^(١) يدالله مع الجماعة ؛ فإن^(٢) بالمجموع ظهر العالم ، والأعيان ليست إلا هو ، أنظر في قوله تعالى : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعي ، والخلافة الإلهية للإنسان الكامل ، والحمد لله الذي أوضح لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب ولكل شبهة سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان . وأكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض ، وغيره من المقاصد العظيمة الإلهية التي قصرت عنها أفكار أولي الأنظار إلا النادر القليل من الجامعين

(١) تحليل لحجة اجتماعهم - س ر ه .

(٢) أى بالوحدة الجمعية التي هي ظل بسيط الحقيقة التي هو كل الخيرات وجد العالم ، أو بمجموع الاسماء العسنى وجد ، أو المعنى أن بمجموع الأعيان والوجودات تالف العالم والتام . فعلى هذا كلمة هو فى قوله : « والأعيان ليست إلا هو رابعة الى المجموع أو الى العالم ، وعلى الأولين الى المجموع ، ويكون المراد بالاتحاد الاتحاد فى الوجود ، فإن المسمى والاسماء والأعيان التى هى مظاهر الاسماء متعددة وجوداً لا مفهوماً فى المرتبة الواحدة . ويحتل أن يكون كلمة هو اسماً لازمياً ، وبالجملة المقصود من قوله : « والأعيان الخ . أن المجموع الذى يرتب عليه كذا لا يخلو عن الحق تعالى بل يده معه ، ولولاه لا يرتب عليه شئ أصلاً . انظر فى قوله تعالى : « ما يكون من نجوى » الخ إنما كان هو تعالى رابعهم لاثلاثهم مثلاً لأنه ليس واحداً عددياً محدوداً باتماً عنهم بينونة عزلة ، واقفاً فى عرضهم ، كما أن كل واحد منهم بالنسبة الى الآخر كذلك ، فلا يكون هو تعالى ثالث ثلاثة ؛ « لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة » ولأنه ليس للشؤون شأن الأوله تعالى معهم شأن ، ولكن له تعالى شأن ليس للشؤون معه شأن كان هو رابع الثلاثة مثلاً . وهذا كما أن وجود الثلاثة مثلاً رابع الثلاثة لا ثالثها لأن ماهية الثلاثة ماهية ثلاثة والوجود ليس من سنخ الماهية ، وشبهة الوجود غير شبيهة الماهية ولو كان وجود الثلاثة ثالث الثلاثة كان الوجود جزءاً لماهيته ، وفيه مقاسد . ثم إن الآية وإن دلت على الوحدة فى الكثرة ، والكلام فى الكثرة فى الوحدة ، لكن لما كانت الأولى مستلزمة للثانية أو ردها الشيخ فى المقام - س ر ه .

لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين ، و نحن جمعنا فيه بفضل الله بين الفوق والوجدان ،
و بين البحث والبرهان ، و لنعد إلى حيث ما فارقناه .

فصل (١٢)

في أن أول عضويتكون هو ماذا ؟

اختلفت الأطباء والطبيعيون في هذا فزعم المشرِّحون إنَّ التشريح دلَّهم على
أنَّ القلب أول ما يتكوَّن من الأعضاء .

وقال بقراط : إنَّ أول ما يتكوَّن هو الدماغ .

و قال عَبد بن زكريا : إنَّ ذلك هو الكبد .

و دليل المشرِّحين المشاهدة ، إذ لا يمكن إقامة البرهان في مثل هذه المطالب
الجزئية . و ما ذهب إليه بقراط و عَبد بن زكريا لا يقدح في ذلك لأنَّ مبنى ما قالا
قياس ضعيف أو فاسد لا بممارسة التشريح فإنَّ ابن زكريا زعم أنَّ حاجة الجنين إلى
القوة الغازية والمنمية أقوى من حاجته إلى القوة الحيوانية^(١) والنفسية ، والعضو المتولِّي
لهذا الأمر هو الكبد ، وهو مقدم في التكوَّن . و ردُّه الإمام الرازي بأنَّ تكون الأعضاء
متقدم على اغتائها ، و ذلك التكوَّن إنما يتم بالقوة الحيوانية والحراريَّة الغريزيَّة فنسبهما
وهو القلب أولى بالتقديم .

أقول : ليس مراد المستدل أنَّ الكبد كان يعطي الغذاء للأعضاء التي لم تتكوَّن
بعد ؟ بل مراده^(٢) أنَّ المادة الحيوانية أول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية سيَّما

(١) المراد بالقوة الحيوانية هنا ما مسمى مصطلح الطبيعيين و الأطباء ، و هي التي

تفضل انبساط القلب و الشرايين و انقباضهما للترويح ، و سيأتي الكلام فيها بعد فصلين -
س . د .

(٢) حاصله أن مدار الاستدلال على قاعدة إمكان الآخر المستعملة في السلسلة

الصمودية ، و أن القوى النباتية مقدمة على القوى الحيوانية ، و هي على القوى الإنسانية ،
فيكون معال تكونها أيضاً بهذا الترتيب . هذا إذا نظرنا الخ في هذا جمع بين الأقوال
بأن الكبد مقدم زماناً و الدماغ مقدم ذاتاً و شرفاً ، و أما القلب فتقدمه بالإضافة -

س . د .

الناذية، ثم يوجد فيها بعد طي المراتب النبائية من جهة المبادي القوى الحيوانية على التدرج، ثم النفسانية. فالقياس يقتضي أن يكون المضغة التي فيها قوة التغذية والتنمية يتكوّن منها الكبد أولاً لأنه عندهم مبدئ القوى النبائية، والذي يتكوّن بعده هو القلب لأنه معدن القوى الحيوانية، والذي يتكوّن بعدهما من الأعضاء هو الدماغ لأنه منبع قوى الإدراكات التي غاية القوتين الأوليين.

هذا إذا نظرنا إلى الترتيب الزماني الطبيعي بحسب الإعداد من طريق استكمالات المواد؛ وهي من الأدنى إلى الأعلى ومن الأخير إلى الأشرف.

وأما إذا نظرنا إلى الترتيب العلمي والمعلولي، والتقدم بالشرف والوجود، فالمقدم هو الدماغ كما قاله بقراط ثم القلب؛ ثم الكبد؛ ثم سائر الأعضاء؛ بل المقدم هي الأرواح التي في الثلاثة النفسانية أولاً؛ ثم الحيوانية؛ ثم الطبيعية؛ ثم الأعصاب؛ ثم الأوردة والشرايين؛ ثم العضلات والرباطات؛ ثم سائر الأعضاء البسيطة؛ ثم المركبة. ومن علم تقدم القوى الآلية على النفوس المستعملة إياها في الزمان، وتقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقة المتقدمة على الكل بالذات، وتأخرها عن الكل بالزمان لأعلى وجه الدور المستحيل؛ لأن القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة إياها غير القوة الفاضة منها بالعدد، وعينها بالحقيقة. لا يتعجب عن تقدم بعض الأعضاء كالكبد بالزمان على بعض متأخر عنه بالطبع كالدماغ.

واستدل على تقدم القلب بأنه لا شك أن في المنى روحاً كثيرة، وفيه الحر والخشونة بما فيه من كثرة الهواء الحار، ولذلك يشتد بياضه، وإذا ضربه البرد الذي هو أولى بالتجميد والتكثيف يزول خشوته وبياضه ويصير رقيقاً، وإذا كان كذلك فوجب أن يكون أول متكوّن منه هو الذي أسهل، والحاجة إليه أسهل. ولا شك أن الروح أسهل تكويناً من العضو؛ فإن انقلاب الأجزاء الهوائية الموجودة في المنى المنقشف إلى الرحم إلى الروح أسهل من صيرورتها عضواً، والحاجة إلى تكوين الروح لا نبغات القوة المصورة واشتدادها أسهل من الحاجة إلى العضو، فثبت أن تكوين الروح قبل تكوين العضو. ثم لا بد أن يكون لذلك الروح مجمع حاصر، لأنه يمتنع أن يهمل الطبيعة أمر

هذه الروح حتى يتحرك كيف اتفق ؛ و ينمو كيف اتفق ؛ فيجب أن يكون الجوهر الروحي أول ما يتكون و هو يجتمع في موضع واحد ، و يحيط به ما هو أكثف الأجزاء من المنى ، وليس لبعض الجوانب أن يكون مجعاً لتلك الأرواح أولوية من الجواب الآخر ؛ فلا بد أن يكون مجعها هو الوسط ، ويكون سائر الأجزاء محيطة به كالكرة . و ذلك المجمع ليس هو الكبد لأن حاجة الأعضاء إلى الغذاء بعد تكوّنهما كما مرّ في إبطال مذهب ابن زكريا فإذن ذلك المجمع هو الموضع الذي استحکم مزاجه و هو القلب .

أقول : فيه نظر لأننا إن سلمنا أن أول ما يتكون من بخارية الأخطا هو الروح ، و أنه أسهل وجوداً من الأعضاء ، و أمس حاجة إليهمها ، إلا أن الروح منه ما هو طبيعي قريب الشبه مما يوجد في الأجسام النباتية من الأجزاء اللطيفة البخارية ، و منه ما هو حيواني يختص بالمزاج الحيواني ، و منه ما هو فساني قريب الشبه بالأجرام الفلكية . فالذي يتكون منه أولاً في الحيوان هو الأرواح الطبيعية ، و المجمع الحاصر لها هو المناسب إياها و هو الكبد ، ثم يضيف إليها للأجزاء الغذائية بالقوة الغازية التي فيها ؛ فيفتدي و ينمو و يتكامل فتزيد حاجتها حسب تكاملها في الجوهر و تزايدها في المقدار إلى منزل أعلى ؛ و موضع أنشرف و أقوى ؛ فيضم إلى المجمع الأول في جانبه العالي الذي فيه قوة الحرارة يجمع آخر روحه أصفى و أقوى و أحرّ و أقبل للحياة و هو القلب ، و هكذا يتولّد سائر الأعضاء بعضها للرئاسة ، و بعضها للخدمة إلى أن يتمّ البدن بجميع ما فيه من القوى و الأعضاء كمدينة عامرة بتزايد أجزائها شيئاً فشيئاً فيحتاج إلى سلطان مطاع يخدمه الرعايا ، و يخدم الرعايا المساكن و المنازل و الدواب و غيرها ، و ربما كان وجود السلطان آخرّاً في السعى و العمل ، و أولاً في الفكر و الغاية .

فصل (١٣)

في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن

قد أشرنا سابقاً إلى أن النفس الناطقة المدركة للمعقولات بالفعل إنما يحدث لمن يحدث في حدود الأربعين عاماً بحسب الغالب ، و أما النفس المتميزة عن سائر النفوس الحيوانية باستعدادها للكمال العقلي ، و وقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس في ذلك أن مني المرأة

تصير ذات أنفـس بنفـوس قـوة الذكـورية فـيه ؛ فإنّ الرـوح يشبـه أن يتكوّن من نطفة الذكر والبدن من نطفة الأنثى فإذا صار ذلك ذاتـفـس محرّكت النفس إلى تكميل الأعضاء ، و تكون حينئذ النفس غاذية إذ لا فعل لها غير ذلك . ثم إذا استقرت فيها القوة الغاذية أعدت للنفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية ، وإن كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة ؛ لأن^(١) الأعضاء الحسية يتم معها وكذلك الذاذية وأعضائها . و أيضاً فأعضاء الحيوان لا يعمتها الحس و يعمتها الاعتذاء فلا يبعد^(٢) أن يكون النطفة يحصل فيها الغاذية مستفادة من الأب ، والأخرى يحدث من بعد . ويجوز أن يكون الغاذية التي جاءت من الأب يبقى إلى أن يستحيل المزاج استحالة ما ، ثم يتصل به الغاذية الخاصة ، كأنّ الاستفادة من الأب لا تبلغ من قوتها أن يتم لتدبيرها إلى آخره بل تفي بتدبيرها مدة ثم يحتاج إلى أخرى ، كأنّ ما يؤخذ من الأب قد تغيّر عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذية التي كانت في الأب والتي في الولد ولكن لم يخرج التغير به أن يعمل عملاً مناسباً لذلك العمل ، وكيفما كان فإذا صار القلب و الدماغ موجودين في الناطق تعلّقت بهما النفس النطقية و يفيض منها الحسية . أما النطقية

(١) إلى قوله فلا يبعد تعليل لقوله أعدت للنفس الحسية . و قوله : وكذلك الغاذية أي كما أن الأعضاء الحسية يتم بالنفس الحسية كذلك الأعضاء النباتية يتم بالنفس النباتية التي هي في الأول غاذية . و قوله : و أعضاء الحيوان الخ يترامى منه أنه لا مناسبة له بها قبله ظاهراً ، مع أنه غير صحيح في نفسه أذما من عضو الحيوان الأول اعتذاء و الا يفسد في عالم الكون و الفساد في أسرع وقت حتى الظفر و الشعر مثلاً ، و ان لم يكن لها اللبس . وكذلك الأرواح البغارية الثلاثة الطبيعية و الحيوانية و النفسانية ، كما سينقل عن الباحثات كل ذلك مقرر في علم الطب . فاعلم أنه تأكيد لقوله : لأن الأعضاء الحسية يتم معها أي أعضاء الحيوان لا يعمها الغاذية و لا يتم بها حتى لا تحتاج إلى النفس الحسية ، والتبشير عن الغاذية بالاعتذاء غير عزيز ولا سيما في كلام الشيخ كما يبرون عن المدرك بالادراك ، و عن مبدء التحريك بالتحريك - س ر ه .

(٢) متفرع على مجموع ما سبق ، و حاصله ان هنا غواذى ثلاث التي للاب ، و التي هي مستفادة منها ، و التي يحدث بينهما ، و هي الخاصة بين المولود . و انما لم يقل مستفادة من الام مع أنه أظهر لما ذكر أن النفس يشبه أن يكون من نطفة الذكر - س ر ه .

فيكون غير مادية و لكنها لا تكون عاقلة ؟ بل تكون كما في السكران و المصروع ، و إنما تستكمل بأُمر من خارج .

هذا ما نقله الفخر الرازي عن الشيخ و إنني ما وجدت في كتبه هذه العبارة ، ولا يبعد أن يكون مذكورة في شيء منها ، وفيه مواضع أنظار حكمية :

الأول أن استفادة المادة المنوية قوة غاذية من نفس متعلقة ببطن آخر غير صحيح سيما ^(١) و كثيراً ما يوجد النطفة باقية بعد فناء الأب و النفس ؛ ولا غيرها من القوى المتعلقة بالأجرام لا يفعل فعلاً طبيعياً في غير بدنها ومادتها بل النطفة قدفاضت عليها من المبدء الفعّال كمالات متعاقبة جوهرية ، أولها كالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب و المفيدة للمزاج . و ثانيها الصور النباتية ، و بعدها الجوهر الحيواني ، و هكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري إلى أن تجرد و ارتفع عن المادة ذاتاً ، ثم إدراكاً و تدبيراً ؛ و فعلاً و تأثيراً .

الثاني إن النفس الناطقة لو كانت بكما لها الذاتي الأولي موجودة في أول تكوين القلب و الدماغ لكانت ضائعة معطلة عن فعلها و كمالاتها اللاحقة اللازم لها من غير عائق خارجي مدة مديدة . و هذا مما أقيم البرهان الحكمي على فيه ، و ليس ذلك كحال السكران و المصروع ؛ لأن السكر و الصرع من الأسباب و الموانع الخارجة عن جبلة النفس ، و كذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في ذات النفس ، بل النفس إنما تصير ناطقة بركة جوهرية وقعت في زمان طويل .

الثالث إن في غير الطريقة التي اخترناها يلزم وجود الآلة قبل مستعملها ؛ كالغاذية مثلاً فإنها لا شك أنها من قوى النفس الناطقة فيما له تلك النفس ، فإذا كانت موجودة قبل وجود النفس يلزم ما ذكرناه من المحذور . و أما على طريقتنا فالجوهر النفساني يتدرج في الاستكمال و يستلزم و يتضمن من القوى و الفروع ما كان يستلزمه

(١) والحال أن المعلول محتاج إلى العلة في البقاء كما في الحادث ، فالقاسر

للجبر البرمي إلى فوق إذا فنى و هو يتحرك بعد إلى فوق نعلم أنه كان ممدداً و أن الفاعل معه و هو الطبيعة الغير المخلاة بنفسها . و أما فيما نحن فيه فمعلوم أن نفس الابلست ممتدة لهذه الغاذية حتى لا يقدح فناؤه في بقائها ؛ ويكون ناعليها البنية الفياض و الا لكانت هذه الغاذية الخاصة ببطن المولود لا الاستفادة و الكلام فيها - س ر ه .

و يتضمنه من قبل مع زوائد أخرى كمية و كيفية ، و تلك القوى و الفروع متجددة بالعدد حسب مجدها في الشدة و الكمالية . و ما أحسن ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادي تكونها إلى غاية كماليتها و اتصالها بالعقل الفعال من أن العقل الفعال كنار تأثر عنها فحم بالحرارة ، و آخر بالتحجر و التجمر ، و آخر بالأضاءة و الإحراق ، فيفعل فعل النار و فعل الأولين ، و كل ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر مما تقدم عليه . فهذا مثال مراتب آثار العقل في النبات و الحيوان و الإنسان ، و كما أن النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار التي دونه ، و ليس اشتماله عليها كاشتمال مركب على بسيط ؟ ولا كاشتمال مقدار على أبعاض الوهمية ؟ بل على ضرب آخر ، فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات الضعيفة التي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها ، و هكذا يزداد الآثار باشتداد القوة و فضيلة الوجود . و ربما أخرجه الاشتداد من نشأة دائرة إلى نشأة باقية فيصير ذاته من المفارقات عن الأجسام و علاقتها ؛ فيجعل من قبله خليفة متوسطة بينه و بين تدبير الأجسام كما يطول شرحه .

فصل (١٤)

في اختلاف هذه القوى

قيل : غاوية كل عضو مخالفة لغاوية العضو الآخر بالنوع و الماهية و إلا لما اختلف أفعالها نوعاً ، ^(١) و كذلك القول في النامية و المولدة و الخوادم الأربع ، و إنما هي متحدة بالجنس .

(١) هذا في النامية و الخوادم الأربع غير مسلم الا في الاختلاف عدداً بل مرتبة باعتبار القوابل لان فعل النامية ليس الا التمدد و هو غير مختلف نوعاً سواء أكان في العصب أو الوريد أو الشريان أو غيرهما و كذا في الجنب و الامساك و الدفع . اللهم الا في الهضم باعتبار تحصيل الكيلوس و الكيوس و غيرهما . نعم يتم في الغاوية و الولادة باعتبار النفيرة الثانية في الاولى ، و النفيرة الاولى في الثانية و كذا يتم في المصورة - سر .

أقول: اختلاف ^(١) الأنواع ^(٢) في الآثار القريبة الصادرة من القوة بلا واسطة وإن استدعى اختلاف تلك القوة إما عدداً أو نوعاً، ولكن الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا استدعى اختلافها نوعاً اختلاف تلك القوة لأنواعاً ولا عدداً. ألا ترى أن المبدء القريب لكل فلك يخالف نوعاً للمبدء القريب لفلك آخر، ولكن إله كل فلك هو إله جميع الأفلاك، واحد لا نظيره، فغازية كل عضو وإن كانت مخالفة لغازية العضو الآخر في الفعل والمحل، ولكن غازية ^(٣) الشخص الواحد كزبد مثلاً واحدة بالحقبة والمادة أعني البدن، والغاية والفاعل أعني النفس دون الآثار والصوارد، وهكذا قياس سائر القوى والفواعل، والفرض أن تعدد الآثار والمعلولات حقيقة ونوعاً لا يستلزم كلية تعدد عليها ومبادئها؛ بل قد تكون ^(٤) الوحدة والكثرة من لوازم مقامات الوجود؛ فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة والمحركة المتخالفة نوعاً عند ما ظهرت

(١) إن قلت: هذا الذي سلمه به يكفى القائل فما الفرض. قلت: غرضه نفى اختلاف القوى بالكلية بأن الآثار وإن استدعت اختلاف القوى في النشأة الساقطة لكن لا استدعى اختلافها في النشأة العالية فإنها في النشأة العالية بنحو الجمع والبساطة موجودة وهي بينها هي التي في النشأة الساقطة مع اختلاف الآثار، ولكن تلك الآثار بالنسبة إليها وهي في النشأة العالية النفسية بيّدة - س ر هـ.

(٢) الماهية لا تختلف أجزائها بالقياس إلى شيء، شيء فلو سلم التخالف النوعي بينها استحال تغيره عما هو عليه على أي تقدير فرض. فالذي ذكره رحمه الله من الاختلاف في مرتبة تحقق الآثار والوحدة في مرتبة جامعية النفس إنما يصح بالنظر إلى وجودها لا ماهيتها، كما أن الأنواع المادية أنواع وماهيات متخالفة، والجميع بحسب الوجود في مرتبة البادئ العالية واحدة قطعاً. والظاهر أن هذا هو مراد المصنف به وإن كانت عادته لا تغلو عن قصور أو إبهام - ط مد.

(٣) هذا إشارة إلى أن البادئ والمحل في النشأة الساقطة البدنية أيضاً لها نحو توحيد من حيث أنها تشخص واحد حقيقتها واحدة، حيث أن حقائق القوى كما مروجودات والوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك ومادتها بدن واحد، وفاعلها وغازيتها واحدة - س ر هـ.

(٤) كلمة بل للاضرب أي لا يستلزم كلية تعدد عليها بل إن كانت في مقام سافل تعددت بوجه، وإن كانت في مقام شامخ فلا - س ر هـ.

في نشأة البنى ، و هي متحدة عند ما كانت في النفس كاتحاد الحواس الخمس في الحس المشترك ، واتحاد المدارك كلها في العقل النظري ، و كاتحاد القوى المحركة النباتية كالجذب والدفع وغيرها في القوة النباتية ، و اتحاد جميع القوى المحركة المبسوثة في الأعضاء في القوة الباعثة الحيوانية ، و العقل العملي في الإنسان .

فصل (١٥)

في اثبات القوة الحيوانية للإنسان

اعلم أن كل طبيعة لنوع من أنواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الأخرى الأنقص الذي دونها و لم يستوف قواه ولوازمها لم تتخط به إلى النوع الأشرف الأتم . و هذه قاعدة كلية ^(١) برهانية ذكرها الشيخ في بعض كتبه ، و يستفاد من كتب المعلم الأول ، فالطبيعة التي بلغت إلى حد الإنسانية و النفس الناطقة لابد من استيفائها لجميع الشرائط الحيوانية أصولها و فروعها حتى يبلغ إلى مقام الناطقة ، فإذن لابد في الإنسان من وجود القوة الحيوانية لكن لا على وجه التفصيل والتحصيل بأن يكون في الإنسان قوة حيوانية بالفعل وقوة أخرى إنسانية ، بل على الوجه الذي حققناه في الفلك من كون نفسه العقلية هي بعينها نفسه المنطبعة لا تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى والأثر ، فالقوة الناطقة فينا بعينها هي القوة الحيوانية التي بلغت حد الناطقة كما قد كررنا الإشارة إليه ، و المراد بها القوة التي بها يستمد الأعضاء لقبول قوى الحس و الحركة .

و اعلم ^(٢) أن الشيخ لم يتعرض لهذه القوة في كتبه الحكيمية كالشفا و النجاة وغيرهما و لكنها أثبتتها في القانون .

(١) و نقل عنه المصنف في كتاب البنى والعماد مستدلاً بها على عدم وجود عالم آخر في عرض هذا العالم ، و البرهان عليها قاعدة إمكان الأخرى السمتلة في السلسلة الصمودية بازاء قاعدة إمكان الأشرف السمتلة في السلسلة النزولية . و أيضاً عدم جواز الطفرة في الحركة الجوهرية كالابنية - س ر ه .

(٢) اعلم أن القوة الحيوانية تطلق باشتراك الاسم كثيراً على الإدركة والحركة .

و جمهور الأطباء قائلون بها لأعلى وجه حقه بل على أنها قوة منفصلة عن الناطقة موجودة بالفعل مغايرة إياه .

و احتجوا عليه بأن العضو المفلوج فيه قوة نفسانية ، لأن ما فيه من العناصر المتداعية إلى الانفكاك إنما يبقى مجتمعة بقاهر يجبرها ، وذلك القاهر ليس من توابع المزاج ، لأن تابع الشيء لا يكون حافظاً عليه ، فإذن فيه قوة متقدمة على مزاج العضوحافظة إياه عن التلاشي والفساد ، فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية وهي إما قوة الحس والحركة الإرادية ، أو قوة نباتية تفعل التغذية وغيرها ، أو قوة أخرى غير هذين النوعين ، لكن الأول باطل لأن العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة . وكذا الثاني باطل بوجهين : أحدهما أن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة . و ثانيهما أن هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة لولا المانع ؛ فلو كانت هذه القوة هي الغازية والغازية موجودة في النبات ؛ فيلزم أن يكون في النبات استعداد قبول الحس والحركة . والتالي باطل ، فالمقدم مثله ، فإذن هذه القوة نوع آخر مغاير للقوى النفسانية والنباتية . أقول : هذا الاستدلال مع قصوره عن إفادة هذا المطلوب مشتمل على الخلط والالتباس .

أما بيان القصور : فلأحد أن يقول إن القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غازية .

❦ في الحيوان ، وقدر أنها تسمى قوى حيوانية لاختصاص الحيوان بها ، وعلى القوة التي يستمد بها الاعضاء لقبول الحس والحركة ، وهي المرادة هنا . وهذا الاطلاق في عرف الأطباء أكثر فيقسمون الاعضاء الى رئيسية وهي الكبد والقلب والدماغ . والارواح الى ثلاثة : روح طليعي منبعه الكبد ومجرأ الوردة ، وروح حيواني منبعه القلب ومجرأ الشرايين ، وروح نفساني منبعه الدماغ ومجرأ الاعصاب . ويقسون القوى الى ثلاث : قوة نفسانية ، وقوة طبيعية نباتية ، وقوة حيوانية بها تدبير الروح الحيواني ، وانسائط القلب والشرايين وانقباضهما لترويح الروح بجنب النسيم ، ودفع البخار المخاني وبها يكون حركات الخوف والغضب والحزن والفرح ، وبها وتنفيذها الروح الحيواني في الاعضاء حياة الاعضاء واستمدادها لقبول قوتى الحس والحركة .

قولهم : قد يبطل قوة التغذية مع جاء تلك القوة .

قلنا : لانسلم بطلانها بل نقول : قوة التغذية باقية و إلا لاسرع ^(١) التحليل في العضو حتى زال في زمان قليل أكثر مقداره و ليس الأمر كذلك غاية الأمر أن لا يظهر أثر التغذية ظهوراً يسنأ لمانع .

و قولهم : قوة التغذية موجودة في النبات و هي غير مفيدة لقبول الحس والحركة .
قلنا : الغاذية التي في النبات مخالفة ^(٢) بالماهية للغاذية التي في الحيوان ، كما أن الحيوانية التي في سائر الحيوانات مخالفة بالماهية للحيوانية التي للإنسان .

و السبب في ^(٣) ذلك على الوجه الكلي أن جهة القوة بنا في جهة الفعلية ، فالصورة إذا قويت فعليتها و وجودها استكملت المادة بها و تمت ذاتها بتلك الصورة ، فبطل استعدادها لقبول صورة أخرى لشدة وجود الصورة . و أما إذا كانت الصورة ضعيفة الوجود بين

(١) أقول : ما تقولون في العلة السمة باطريقيا و هي عوز الغذاء و عمنه -

س . ر .

(٢) هذا يناقض ما سبق منه قدمه في بيان تعدد القوى عند الكلام على دليلهم الفاعل بأنه لو كانت القوى الحساسة والحركة هي القوى النباتية لكان النبات حساساً متحركاً بالإرادة حيث أبدى المعارض المخالفة النوعية بين الفواذي ، و دفعه المصنف قدمه بلزوم الاشتراك اللفظي لو لم تتعد في الجنس مع ما أو ضعنائه في العاشية التي كتبها هناك - س . ر .

(٣) هذا هو السر في كون بعض الاجناس نوعاً كالاجناس المتوسطة ، فان التفاوت بين الجسم النامي الذي لا يقال له النوع ، و النامي الذي يقال له الجنس ليس بمجرد اعتبار بشرط لا ولا بشرط ، اذ شأن الحكيم البحث عن أحوال الموجودات . بل التفاوت انما هو باعتبار أن المادة في الجسم النامي الذي هو نوع قد وقفت عن الحركة و الترقى كما في الشجر ، فليس تحصله عين الابهام ، و هي في النامي الذي يطلق عليه الجنس غير واقفة عن الحركة و الترقى كما في النطفة الحيوانية . و كذا في البذر قبل حال الوقوف فالنامي هنا جنس اذ تحصله عين الابهام الا أنه لا يدفع الحاجة الى شرط للقبول و ما به الاستعداد للمستعد ، فالقوى النباتية في النبات لا يقبل القوى النفسانية لعدم القوة الحيوانية و الروح البخاري الحيواني القلبي فيه و التي في الحيوان يقبلها لوجودها فيه - س . ر .

محوسة الفعلية ، و صرافة القوة لم يمنع المادة عن قبول صورة أخرى فوقها ، فالأول كما في العناصر حين بساطتها ؛ فالنار الصرف لا تقبل صورة النبات و الحيوان ، و كذا الأرض و الماء و الهواء . و أما إذا انكسرت كیفياتها و ضعفت صورة صورها استعدت المادة لقبول صورة أخرى . فعلى هذا القياس القوة الغازية ^(١) التي في النبات لشدة فعليتها منعت عن قبول الحيوانية بخلاف الغازية التي في الحيوان ، فإنها تضعفها تقبل قوة أخرى فوقها . و كذلك الإنسان لما كان ضعيف الحيوانية كما قال تعالى : « خلق الإنسان ضعيفاً » صارت حيوانيته خميرة لفطرة أخرى ، ومادة قابلة لنشأة ثانية باقية .

و أما بيان الخلط و الالتباس فقد ^(٢) علمت أن القوة الحيوانية ليست إلا مبداً للحس و الحركة ، فإن الحياة الحيوانية تنوط بمبداً هذين الأثرين فإذا لم يكن مبدؤهما موجوداً في العضو المفلوج بل قد بطل و انفسخ فكيف يحكم ^(٣) بأن القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين ؟ . فالحق أن الموجود في العضو المفلوج من القوى النفسانية هي قوة التغذية ، و من الأرواح هي الروح الطبيعي الذي يسري من الكبد إلى سائر الأعضاء .

(١) أقول : جهة القبول في الغازية لا يبنى عن القوة الحيوانية ، فإن القوة الحيوانية ما به القبول للغازية بها تقبل القوى النفسانية كما أن كل استعداد لا بد له مما به الاستعداد ؛ فالعناصر المكسورة الصورة لا بد في قبولها لصورة أخرى من قوة أخرى عرضية هي المزاج - س و هـ .

(٢) هذا منه قد غريب غاية الغرابة فإن القوة الحيوانية مبداً قابل للحس والحركة ، و الببداً الفاعلي لها هو القوة النفسانية الدماغية لا الحيوانية القلبية ، و قد صرح نفسه بأن المراد بها القوة التي يستمد بها الأعضاء لقبول قوتي الحس و الحركة ، و قال بعد أسطر : إن هذه القوة مفيدة لقبول الحس و الحركة لولا المانع و قد صرح القوم أيضاً بذلك - س و هـ .

(٣) أقول : حكمهم بذلك لاجل أن لا يدخل لعدم وجود أثر قوة الحس أي اللبس ، و أثر قوة الحركة أي عدم وجود الحيوانية ، لأنها قوة تصلح الروح الحيوانية الذي في عضو المفلوج و ييسر و يقبض شرايينه ، و بعد العضو لقبول الحس والحركة لولامادة الفلوج - س و هـ .

و أما القول بأنَّ الموجود هي قوة الحسّ و الحركة الإرادية لكن فعل الحسّ و الحركة الإرادية لم يوجد لما منع منع الفاعل الموجود عن فعله ، و ذلك لما منع هو مادة الفاعل لأنها قد منعت عن^(١) أفعال قوى الحسّ و الحركة عنها ، و لا تكون مبطلّة لذاتي القوتين .

فليس بشيء لأنّ هذه القوى جسمانية و المادة داخلة في تعين وجودها ؛ فإذا كانت موجودة و كان وجودها لامحالة في مادة صالحة لقبولها فكيف صلحت^(٢) تلك المادة لقبول وجودها و منعت عن صدور فعلها ؟ .

نعم لو قال^(٣) أحد : بأنّ النفس الإنسانية ما دامت متعلّقة بالبدن و هي تكون مبدئاً لجميع القوى النطقية و الحيوانية و النباتية و الطبيعية ، لكن أجزاء البدن متفاوتة في قبول ذلك ففي بعضها يتعلّق النفس بأكثر قواها كالدماع و القلب ، ففيه القوة الإدراكية و التحريكية الإرادية و النباتية كلّها ، و في بعضها يتعلّق ببعض قواها كالطبيعة و شيء ضعيف من النباتية كالأظفار و الأسنان و العظام ، و لذا يختلف تعلّقها بالبدن في الأحوال ؛ ففي حالة النوم و السكر الشديد يرتفع بأكثر قواها القربة من اقصى البدن ، كالشمس إذا غربت في الأفق ، و خفيت بجوهرها و ذاتها عن عالم الأرض ، و بقي بعض أضوائها و أظلالها في وجه الأرض ، إذ لو انقضت بتمام قواها عن

(١) الصواب حذف كلمة عن أو كلمة عنها - س ر .

(٢) أقول : القائل تعرض لهذا بقوله : لما منع الخ فالمادة و ان لم تكن نفسها مانعة لكن فيها مانع آخر عارض كفا في كل قس صلحت المادة لقبول الطبيعة ، وفيها مانع عن صدور فعلها .

ان قلت : لعله منع في موارد القسر أيضاً عدم صلوح المادة لقبول أثر الطبيعة ، كيف و مبدء الانار هو النحو الاعلى منها و الانار هي النحو الاضعف منه ، فقبول المادة للمبدء في قوة قبول آتارده لانه مرتبة اندماج كل الانار ، كل ذلك مبرهن عليه عنده قده .

قلت : هذا ما هنا لا يجدي نفعاً إذ على هذا يسكن أن يكون القوة التي في المضو المفلوج قوة الحسّ و الحركة هكذا - س ر .

(٣) لاجواب للكلمة لو كما ترى - س ر .

البدن في النوم لبطل و مات البدن دفعة . و لو تعلقت به بكليتها لصدر منها في النوم ما كان يصدر عنها عند اليقظة .

قد علم من هذا أن وجودها لا يقتضي سראية قواها كلها في كل عضو من البدن ، ولا في كل وقت . فالعضو المفلوج من شأنه أن يسري فيه بعض قوى النفس كالطبيعية و النباتية دون الحيوانية . فظهر أن استدلالهم على وجود القوة الحيوانية من جهة العضو المفلوج ليس بصحيح ، فالصير في ذلك إلى ما أحكمنا بنيانه و أوضحنا مبيانه .



الباب الرابع

من علم النفس في أحوال القوى المختصة بالنفوس الحيوانية التي منها مبادي الإدراكات الظاهرة ، ومنها مبادي الإدراكات الباطنة ، وهي أشدّ قرباً من عالم الملكوت^(١) ، ومنها مبادي الحركات الإرادية وهي أنزل درجة من مبادي الإدراكات جملة وفيه فصول:

فصل (١)

في الإشارة إلى تلك القوى ومنفعة كل منها على الاجمال

اعلم أن الله لما خلق من المواد الأرضية جوهر النبات الذي هو أكمل وجوداً من العناصر و الحبر و المدر و من الجواهر المعدنية كالحديد و النحاس و غيرها ، لأنه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة أصله و عروقه التي في الأرض ، و أعد له آلات و قوى هي خوادم له . أما القوى فقد مرّ ذكرها ، و أما الآلات فهي العروق الدقيقة التي تراها في كل ورقة يلفظ أصولها ثم ينشعب ؛ ولا يزال يستدق إلى عروق شعيرة تنبسط في أجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر ، لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذي يفوق به على العناصر و المعدنية ناقص الخلقة غير تام الوجود ، ولا مستقلاً في وجوده ، فإنه لو أعوزه غذاء يساق إليه و يماس أصله جفّ و يبس و فسد ، ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر ، فإنّ الطلب إنما يكون بمعرفة المطلب و بالانتقال إليه ، و بقدر الطلب يكون المعرفة ، و على قدر المعرفة يمكن الانتقال إلى المعروف به ، و النبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان معطلاً وجودها فيه ، و الله سبحانه أجلّ من أن يخلق أمراً معطلاً . و البرهان قائم على أن لا معطل في الكون ، و لو فرض شعور في النبات

(١) المراد بالملكوت ما يحيط الجبروت والا فهى من الملكوت لانها أشدقرباً منه ،

لكان شعوره لا يتعدى عما جبل عليه ، فعناية الله تعالى تعلقت بخلق ما هو أكمل وجوداً من النبات فأنعم على الحيوان قوة الإحساس وقوة الحركة في طلب الغذاء : فأول مراتب الحواس هي حاسة اللمس لأن الحاجة بها أمس ، ولهذا يعم الحيوانات كلها ويسري في الأجزاء كلها إلا نادراً ، لأن الحيوان الأرضي مرغب من عناصر متضادة الكيفيات الأولية قد اعتدلت وتصلحت واستقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة ، وصلاحه باعتدالها وفساده بانحرافها عن ذلك الاعتدال ، فلا يتصور حيوان إلا وأن يكون له هذا الحس ، لأنه وإن لم يحس أصلاً فليس بحيوان . وأقص درجات الحس أن يحس بما يلاصقه وبماسه ، فإن الإحساس بما يبعد منه إحساس أتم وأقوى ، وهذا الحس تجده في كل حيوان حتى الدود التي في الطين فإنه إذا غرز فيها إبرة انقبض للهرب لاكلنبات يقطع فلا ينبض إذ لا يحس بالقطع . إلا أن الحيوان اللمسي كاللص الذي يمسك باللبنة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر في كماله إلى حس يدرك ما بعد عنه ، فأفادت له العناية قوة الشم ، لكنه يدرك به الرائحة ولا يدري أنها جاءت من أي ناحية فيحتاج إلى أن يطوف كثيراً من الجوانب ، فربما يعثر على الغذاء الذي شم ربحه ، وربما لم يعثر فيكون في غاية النقصان أيضاً لو لم يخلق فيه غير هذا ؛ فخلق له البصر ليدرك ما بعده ، ويدرك جهته فيقصد تلك الجهة بعينها . إلا أنه مع ذلك يكون ناقصاً إذ لا يدرك به ما وراء الجدار والحجب فلا يبصر غذاءً يحجب عنه ، ولا يبصر عدواً يحجب عنه . وقد لا ينكشف الحجاب إلا بعد قرب العدو فيمجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الأصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات ، ولأن الإنسان لا يدرك بالبصر إلا شيئاً حاضراً . وأما الغائب فلا يمكن معرفته إلا بكلام ينظم من حروف ، وأصوات يدرك بحس السمع ، فاشتدت الحاجة فينا إليه فخلق لنا ذلك وميزنا بفهم الكلام عن سائر الحيوانات . وكل ذلك ما كان ينبغي ولا للحيوان لو لم يكن قوة الذوق إذ يصل الغذاء فلا يدرك أنه موافق أو مخالف فياً كله ، وربما يكون مهلكاً كالشجرة يصب في أصلها كل ما يع ولا ذوق لها فتجذبه وربما يكون ذلك سبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفي لو لم يخلق في مقدم الدماغ إدراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى إليه

المحسوسات الخمس و يجتمع فيه ، و لولاه لطلال الأمر على الحيوان و يقع في المبالك ، فإن بعض الحيوانات كالفراس و غيرها لفقد الحس الباطني ربما يتهافت على النار مرة بعد أخرى ، وقد تأذى بها . و لو كان له تخيل ^(١) و حفظ لما وقع الإحساس به أولا لم يكن يعود إلى ما تأذى به مرة . ثم مع ذلك ناقص لأنه لم يمكنه الحذر مما لا يدركه بالحس إذا ما لم يتأذى بشيء فلا يدري أنه مما يحذر منه ؛ فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس و غيره قوة يدرك بها معنى جزئياً لا تدخل تحت حس و لا تخيل ، و تلك القوة هي الواهمة ، فإن الفرس مثلاً يحذر من الأسد إذا رآه أولاً من غير أن يتأذى به ، فلا يكون حذره موقوفاً على أن يحس به مرة و يتأذى به . و كذا الشاة يرى الذئب أولاً فيحذره ، و يرى الجمل و البقر وهما أعظم منه شكلاً و أهول صورة فلا يحذرهما . و إلى الآن يشارك البهائم الإنسان في هذه الإدراكات . و بعد هذا يكون الترفي إلى حدود الإنسانية فيدرك عواقب الأمور و الأشياء التي لم يدخل تحت حس و لا تخيل ولا توهم ، و لا يقع الاقتصار في الحذر و الطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الآجلة ، و يطلب الخيرات الآخرة ، فميز الله الإنسان من بين الحيوان بقوة أخرى هي أشرف من الكل بها يدرك منافع الأمور و مضارها ، و خيرات الآخرة و شرورها .

ثم اعلم أن الحيوان لو اقتصر فيه على خلق الحواس و المدارك لا يدرك الموافق من الأذية و الأدوية و غير الموافق ، و لم يخلق له ميل في الطبع و شوق في النفس إليه ، أو إرادة إتياء في العقل يستحثه على الحركة إلى الموافق ، أو مقابلات هذه يستحثه على الحركة عن المخالف لكن البصر و سائر الحواس معطلة في حقه ، فاضطر أن يكون له ميل إلى ما يوافقته يسمى شهوة ، و نفرة عما يخالفه يسمى كراهة ، ليطلب بالشهوة الملائم ، و يهرب بالكراهة المثاني . ثم هذه المرتبة من الميل و النفرة في جملة القوى المحركة و إن كفت في كمال وجود الحيوان بما هو حيوان ؛ لكن لا يكفي في كمال وجود الإنسان

(١) لا يخفى أنه ثبت بذلك الاحتياج إلى الخيال و الحافظة مع أنه بصد بيان

الاحتياج إلى الحس المشترك ، اللهم إلا أن يقال : اكتفى به للتلازم بينها . و الأولى أن يقال : التخيل ادراك مافي الخيال و هذا الإدراك بالحس المشترك ؛ فانه كما يدرك من الخارج كذلك يدرك من الداخل و الخيال يحفظ هذا الإدراك أيضاً . س . و .

الذي هو أشرف أنواع الحيوانات ، إذ الشهوة و الغضب سواءً كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء الموافق ، أو بحسب النوع كشهوة الجماع و الوقاع و الغضب على ما يخالف ذلك لا يدعو أن إلّا إلى ما ينفع و يضر في الحال ، أما في المآل فلا يكفي هذه الداعية المسماة بالشهوة أو الغضب فخلق الله للإنسان داعية أخرى فوق الشهوة و الغضب مستخرّة تحت إشارة العقل الهادي بنور الله إلى العواقب الأخروية المعرف لحسن الثواب و قبح العقاب ، و هذه الداعية هي المسماة بالإرادة . و قد يسمى عند بعض علماء الدين باعثاً دينياً ، و هي التي خص الله بني آدم بها ، و أفردهم بها عن البهائم إكراماً و تعظيماً كما ميّزهم بالعقل العارف بعواقب الأشياء ، و هذه الإرادة تحت إشارة العقل كما أن الشهوة تحت إدراك الحس . هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الإسلام ، و حاولنا أن نذكره في هذا الفصل لجودة نظمه و حسن بيانه . و لنعد إلى ذكر أحوال الحواس على التفصيل .

فصل (٢)

في اللمس و أحواله

قد علمت أن الحيوان الأرضي لكونه حامل كيفية اعتدالية يحتاج إلى قوة حافظة إياها ، مدركة للجسم المحيط به كالهواء و الماء ، إنه مخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرقاً إياه بحرّه ، أو مجمداً ببرده . أو موافق ليطلبه ، أو يسكن فيه فهو أقدم الحواس ، و يشبه أن يكون الحاجة إلى اللمس لدفع المضرة أقوى . و إلى النوق للدلالة على المعلومات التي يستبقي بها الحياة أشد ، لكن الحاجة إلى دافع المضرة لاستبقاء الأصل أقدم من الحاجة إلى المنفعة لتحصيل الكمال ، و لأن جلب الغذاء يمكن بسائر الحواس ، فظهر أن اللمس أول الحواس و أقدمها ؛ و أنه يجب أن يكون كل البدن موصوفاً بالقوة اللامسة . و البرهان ^(١) على ذلك أن بدن الحيوان من جنس مادة

(١) الكلام مبني على السامحة فقد تقدم في مواضع الكتاب أن الإدراك ليس بقوة سارية في المادة ؛ ولا متعلقاً بأمر مادي ؛ و تقدم أيضاً أن التي تسمى بالحواس الظاهرة و كذا محال الإدراكات الباطنة مظاهر للإدراك ، و ليست بالمدركات حقيقة . فالكلام شبيه بالبرهان و ليس به ، و سيأتي في الفصل التالي ما يتأيد به ما ذكرناه من السامحة - ط مد .

الكيفيات ^(١) الملموسة وكذا جميع أعضائه ، وعندنا أن المدرك دائماً من جنس المدرك ؛ فالذي يسري في جميع البدن من قوة الحياة والإدراك لا يمكن أن يكون غير مبده الإدراك اللمسي ، أما غيره فلا يمكن أن يكون سارياً في كل البدن ، مثلاً حامل القوة البصرية لا يمكن أن يكون سائر الأعضاء لكثافتها وظلمتها ، لأن مدركات هذه القوة هي الألوان ، فمدركتها لا بد أن يكون متحداً معها بالماهية كما قررناه ، و ليست أعضاء البدن أنواراً لا بالفعل ولا بالقوة كالشفاف ؛ فاستحال أن يكون نور البصر سارياً في تلك الأعضاء لأنها كثيفة كدرة ، وكذا قياس السمع ^(٢) و سائر الإدراكات الباطنة كالوهم والخيال ، لأن البدن وأعضائه ليست موهومة ولا متخيلة لكونها مادية ولا تدخل هي في عالم الوهم والخيال ، بل صورة أخرى مناسبة إتيانها كما يقع في إدراك الوهمي والخيالي .

و من هاهنا ^(٣) يعلم أن الواهمة والخيال والمدارك الباطنة ليست مادية موجودة

(١) المراد بادة الكيفيات الملموسة موضوعها وهي العناصر . و يمكن أن يكون المراد بها الكيفيات العقلية والانفعالية ، والمراد بكون اليقين من جنسها أن يكون من ذلك النوع ، والا فشرط الإدراك الغلو عن نوع الكيفية المدركة كما سيأتي والبدن و ان لم يخل عن الكيفية المعتدلة لكن المتوسط بين الاطراف كالحالي عنها - س ر .
(٢) ان قلت : مدرك البصر أولاً وبالذات لما كان نوراً وضوءاً أمكن أن يقال : حامل القوة الباصرة له سنخية معه و هو نور وضوء ، كما يقال : لملتقى الصبوتين مجمع النورين ، و هو الروح الذي صار لكمال لطافته هناك نوراً . و أما حامل السمع فكيف أمكن فيه السنخية مع مدركاته ؛ وكيف أمكن أن يقال : ان هذا العامل ملتمس من الاصوات ؛ كما يقال ان ذلك العامل نور . قلت : المراد سنخية حامل السمع مع مادة الاصوات الخارجية أهني موضعها سيما أن التركيب بين المادة والصورة عنده اتحادى والعرض والعرضى متحدان ، فسنخية العامل مع الهواء التي هي مادة الاصوات في الشفافية سنخية مع تلك الاصوات . فقله : ولا بالقوة كالشفاف . و قوله : فيما بد شفافاً أو نحوه ناظر الى حامل السمع . و قوله : أو نحوه الى حامل البصر - س ر .

(٣) أقول عموم هذا الدليل يشمل المدارك الظاهرة اذ سيأتي عتقريب ، و قد مر أيضاً في العقل والمقول أن الصور الادراكية حتى اللمسية غير الصور المادية المدركة بالعرض ، و بين هناك أن بينهما ثمانية فروق . الا أن يقال : مراده بالمادية في قوله : ✽

في عضو كالدماع كما هو المشهور ، لما مهدناه من قاعدة اتحاد المدرك والمدرك . وأما سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالنفوق والسمع والشم والبصر ، فهي وإن كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية في جميع البدن ، لأن بعضها كالسمع والبصر في غاية اللطافة فيجب أن يكون موضعه جزءاً لطيفاً شفافاً أو نحوه مناسباً لما أدركته القوة ، وليس كل عضو جزءاً لطيفاً . وبعضها كالنفوق والشم وإن لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة أيضاً ، لأن حامل مدركاتها ليست أجساماً كثيفة صلبة بل إما بخارات وإما أجسام رقيقة ، وليس كل عضو مناسباً لأن يكون موضوع الرائحة والطعم ؛ بل بعض الأعضاء كباطن الخيشوم للمشموم ، وجرم اللسان للمطعم . وهذا بخلاف اللمس فإن جميع الأجسام ^(١) سواء كانت صلبة أو رخوة كثيفة أو لطيفة قابلة لأن تقوم بها قوة اللمس وبتعلق بها إدراكه ، فإن هذا الإدراك إنما يحصل بمماسسة السطوح ومصاكتها .

ومن الناس من زعم أن قوة اللمس أنواع أربعة : الحاكمة بين الحار والبارد ، والحاكمة بين الرطب واليابس ، والحاكمة بين الصلب واللين ، والحاكمة بين الأملس والخشن . وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف ؛ فيكون خمس أنواع . وقد مر ^(٢) وجه الانحلال لما ذكره .

واعلم ^(٣) أن من خواص كل قوة حساسة أن يكون حاملها وإن كان من جنس

♣ و أما سائر الحواس الخ لا اشتراط بحضور المادة ؛ فإن مدركاتها في التجرد ليست كمدركات الخيال بل دونها وإن سمي أحد عالمها عالم هور قليلاً فرقاً بينها وبين الصور الخيالية المسداة بعالم المثال كان حسناً ، وإن كان هور قليلاً بلسان حكماء الفرس عالم المثال أو سماواته - س ر ه .

(١) المراد بالجميع في قوة اللمس أجسام البدن ، وفي المتعلق كل الأجسام المنصرية من غير تخصيص بالبخارات أو رطوبة الملمبة - س ر ه .

(٢) ما مر ذلك إلا على سبيل النقل عن الشيخ أنه يشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لا نوعاً أخيراً ، وظنى التأخيم للعلم أنه ما مرفى الاسفار السابقة أيضاً إلا أنه ذكره في كتابه البهية والمعاد ، وسند ذكره من بعد ورقة - س ر ه .

(٣) إن قلت : هذا بظواهره تناقض لأن الروح الحامل أعني الروح البخاري إن كان من جنس ما يدركه لم يكن خالياً عنها ، وإن كان خالياً عنها لم يكن من جنسها . ♣

ما تدركه خالياً في ذاته عن صورة الكيفيات التي أدركتها القوة حتى يفعل عن تلك الصورة، فإن آلة الإدراك ما لم يتكيف بكيفية المدرك لم يقع إدراك القوة بصورة تلك الكيفية، وإن كان الحاصل في الآلة غير الصورة الحاضرة للقوة، لأن هذه خارجة مادية، وتلك ذهنية إدراكية، فإن المدرك للحرارة والبرودة مثلاً يجب أن لا يكون موصوفاً بهما، فيرد الإشكال في باب اللمس؛ لأن العضو اللامس غير خالية عن هذه الكيفيات اللمسية، لكننا نقول^(١): هذه القاعدة لا تقتضي أن لا يكون لمحل الإدراك حظاً أصلاً من جنس ما يدرك، بل يقتضي أن يكون خالياً عن نوع ما يدركه وعن ضده. والمعتدل الفائر الكيفية المتوسطة بين الأطراف لقصورها وضعفها بمنزلة الخالي عن الأنواع كالماء الفائر؛ فإنه كاللآحار والآبارد، ولهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعة، فلا أقرب إلى الاعتدال أشد إدراكاً.

و لك أن تقول: إننا لا نعرف كون البهائم مدركاً للمحسوسات وشاعرة بها إلا

قلت: لا تناقض لافى القوة ولا في حاملها مع شمول هذه الخاصة لها، فإن منزلة القوة من الكيفيات المدركة منزلة المادة من الصورة، وكذلك العامل وصورته، كما قال: إن آلة الإدراك أيضاً لابد من تكيفها بكيفية المدرك فمادة الشيء لما وجب خلوها عن ذلك الشيء اشترط الخلو في المادة والعامل، ولما وجب أن يكون المادة القريبة للشيء من سنخه اشترط السنخية ولكن كسنخية المادة للصورة وهي لا تنافي الخلو، ألا ترى أن المادة الأولى الجسائية مع خلوها عن جميع الصور الجسائية من سنخها ونشأتها واحدة، والمادة العقلية أعني العقل الهولاني مع خلوها عن كل الصور العقلية من سنخها ونشأتها واحدة، وكان العامل للقوى الحسية لابد أن يكون خالياً عن محسوساتها، مع أن حامل البصر لابد أن يكون من سنخ البصرات، وأن يكون نشأتها واحدة حتى يقلبها ولا يقبل مدركات القوة الأخرى. ثم كيف لا يكونان من سنخ ككيفياتها والمدرك متعدد مع المدرك، والمادة مع الصورة، والعرض مع العرض، والعرض مع النوع - س ر - .

(١) والعق أن الإشكال لا يقتضى إلا أن يقتصر الحاسة المدركة في إدراكه على خلاف ما عنده من مقدار الكيفية الموجودة كاللمس مثلاً لا يدرك الحرارة إذا ساوت الحرارة الموجودة في العضو بل يجب أن تعالفا في المقدار إما بالنقصه فتدركها في شكل البرودة، أو بالزيادة فتدرك المقدار الزائد، وهو كذلك والتجربة شاهدة فلا إشكال أصلاً - ط مد .

لأجل طلبها ما يلائمها ، و هربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصة كالأسفنجيات والأصداف ، فإنها تتحرك حركات انقباض و انبساط بالإرادة ، و أولم نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف أن لها قوة اللمس . فإذا كان الأمر كذلك و قد وجدنا مثل ذلك في العناصر و النباتات فإن الأرض يهرب عن العلو إلى السفلى على طريقة واحدة ، و النار تهرب من السفلى إلى العلو على طريقة واحدة ، فإذا حاولت النار الصعود فإن عارضها في صوب حركتها معارض رجعت عنه إلى سمت آخر بل إلى السفلى ، و صعدت من الجوانب التي لا مانع فيها . وكذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه و حركته انحرف عنه إلى جهة أخرى ، و يميل أيضاً من جانب الظل إلى جانب ضوء الشمس . و أيضاً الشجر النبات بقرب النهر يمتد إلى جانب الماء شعب أصوله ليسهل وصول الماء إليه ليجذبه ، إلى غير ذلك من الحركات لطلب الملام و الهرب عن المنافر ، و كل ذلك يدل على شعورها بالملام و غير الملام .

و أيضاً ^(١) ما ذكرتم من أن الحيوان لما كان بدنه من مادة مصورة بصورة من باب أوائل الكيفيات ، و صلاحه باعتدالها ؛ و فسادها بضدّها ؛ فلا بد له من قوة حافظة إياها ؛ مدركة لما يلائمها و ينافرها حتى يطلب بها الأول ، و يهرب عن الثاني . و هذا الوجه جار في النبات أيضاً بل في الجماد والعناصر ، لكننا نجيبك بعد تمهيد أن الإدراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجوده لنفسه ، و أن الموجودات المادية السارية فيها لاحضورها في نفسها فكيف ^(٢) لما يدركها ؟

(١) عطف على قوله : و كل ذلك الخ على حد قوله تعالى : «أكلها دائم وظلها» و التقدير . و أيضاً ما ذكرتم يدل الخ وإن لم يلائمه قوله و هذا الوجه جار لكنه تأكيد له ، و جريانه أما بينه و أما بنظيره بأن يقال : لابد من حافظ يحفظ جسمه ، فلا يرد أن العناصر البسيطة لا مزاج لها لكن هذا الوجه ضعيف ، لأن الحافظ في جميع هذه الصور النوعية كما يقال في المركب التام : إنه النى له صورة نوعية حافظة لتركيبه و مزاجه مدة معتدلاً بها ، إلا أن الحيوان لكون جسمه ألطف و مزاجه أعدل و أكثر عرضة للافات يحتاج إلى الشعور للشيء بخلافها - س ر ه .

(٢) التعلق محذوف أى لها فإن الكلام في حضور المدرك بصفة الصفول للمدرك بصفة الفاعل لافى العكس - س ر ه .

فنقول : أما العناصر ^(١) الكلية فهي ^(٢) لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سائلة ، و شرط بقاء الحياة في شيء خلوه عن الضد ، و إلا فاصل الجسمية غير مائعة عن قبول صورة وحدانية تقبل الحياة بشرط خلوها عن الضد كالأفلاك ؛ فإنها لخلوها عن التضاد و التفساد قبلت الحياة النطقية . و أما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل صورة المتضادات فيه مكسورة فليس يبعد أن يكون لقوته شعور ضعيف بما يلائمه ، كيف ^(٣) و عندنا أن الوجود مطلقاً عين العلم و الشعور مطلقاً ، و لهذا ذهب العارفون الإلهيون إلى أن الموجودات كلها عارفة بربها ساجدة له ، كما دل عليه الكتاب الإلهي ، لكن الوجود إذا خلس عن شوب العدم و الظلمات يكون الإدراك به و له على التمام ، و وجود الماديات ممزوج بالظلمات و الحجب ، مغمور في الأعدام و النقص ، و يهتر ارتفاعها و ارتباطها بالمبادي العقلية و النفسية المجردة عن المواد و الأعدام يكون وصولها إلى مقام الحياة و الإدراك ، و يشبه أن يكون النفوس النبامية مع كونها صوراً منغمرة في المواد هي أقرب مناسبة إلى عالم الملكوت من صور العناصر و المعادن ، لانكسار هذه الكيفيات المتضادة في النبات دون العناصر و المعادن ، و لأجل ذلك يظهر في النبات شيء من آثار الحياة دون هذه الأجسام .

(١) في الكلام جهات من السامعة غير خفية على من كان على ذكر من الاصول السالفة في أبحاث العاقل والمقول ؛ وأبحاث الماديات والمجردات وغيرها فلا تنفل - ط مد .
(٢) أي فهي عدم ادراكها لكونها الخ فالحجار والجروور غير الميتة ، و انما حملنا على ذلك لان كلامنا التضاد والتجدد وجه عليصنة لعدم الادراك ، أما التضاد فلان بناءه على الطرد و الإعدام ، ومعنى الإدراك طبقاً لمتناه اللغوي أيضاً الحضور للمدرك والوجدان . وأما التجدد فصفاته للدراك واضح ، والحيوان و ان كان متجدد الجسم لكن نفسه طليعة من الملكوت والجمع والحضور . و أما النبات فكما قال قدمه : وان كان التضاد فيه مكسوراً الا أنه لم يصل الى الشعور اللسي ، كيف ولو كان له لس كان له محرقة شوقية ومحرقة عاملة لقاعدة الامكان الاخس ؛ فكان حساساً متحركاً بالارادة ؛ فكان حيواناً ؛ وقدمر مثل ذلك في أوائل هذه التلبيقة - س ر .

(٣) لا يخفى ان الكلام في الشعور بالشعر اللسي و ما ذكره لا يشته ، فعق العبارة أن يقال : ان النبات والجماد ونحوهما وان كان لها شعور بسيط الا أنه غير الشعور الذي هو المطلوب - س ر .

فصل (٣)

فى الذوق وفيه مباحث

منها أن الذوق أعمّ الخمسة بعد اللمس للحيوان ، و أشبه القوى بها فهو ثاني اللمس لأنه أيضاً شعور بما يلامس البدن ليطلب ، ولهذا إذا اشتدت الحاجة إلى الغذاء كان الإدراك أقوى . و الذوق أيضاً مشروط باللمس ، لكنه لا يكفي فيه الملاقات بالسطوح كما مر ؟ بل لابد من نفوذ ذى الطعم في جرم آلة الذوق و هو اللسان ، إما بذاته أو بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللسان قبل الطعوم ، ولابد أن يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدي الطعوم إلى الآلة بصحة ؛ وإن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة . والحق أن الآلة أيضاً يجب أن تكون إما عديمة الطعم مطلقاً ، أو ضعيفة الطعم جداً حتى يصح لها التكيّف بكيفية ما يتأدى إليها من الطعوم و يقع بها الإدراك ، ولا يكفي لحصول هذا الإدراك تكيّف الرطوبة اللعابية بالطعم ؛ ولا ملاقات المطعوم ؛ لأن الخارج عن البدن لا يمكن أن يكون موضع شعور النفس ؛ إذ العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس إلا بالقياس إلى البدن و قواه لا إلى ما يخرج عن تدبير النفس و تصرفها ، والنفس تتحد بها و آلائها ضرباً من الاتحاد ، و لأجل ذلك كان وجود الشيء فيها بعينه وجوده للنفس . و الإدراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود ما يتكيّف به البدن و قواه دون ما خرج عنها .

و منها أن هذه الرطوبة هل يتوسط في إيصال أجزاء ذى الطعم بأن يختلط معها و تغوص معها في اللسان حتى يحس القوة بالطعم ؟ أو يتكيّف بتلك الطعوم و تؤديها من غير مخالطة بتلك الأجزاء ؟ فعلى الأول لا فائدة فيها إلا كونها بدرجة مسهلة لوصول الطعوم ، و يكون الحس بعلامه ذى الطعم من غير واسطة . و على الثاني يكون الملاقي المحسوس بلا واسطة هو الرطوبة . وكلا الوجهين محتمل . و على كل حال لا يبقى بين الحاس والمحسوس متوسط .

و منها يجب أن تعلم أن المذوق في الحقيقة ليس الكيفية الطعمية التي تقوم

بالجسم المعلوم ؟ ولا آتني تقوم بالرطوبة اللامية على القول بتكثيفها ؟ ولا التي تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكثيف الآلة بكيفية المحسوس كما مر بيانه ؟ بل الصورة الذوقية التي تقوم بقوة الذوق ، و نسبة تلك القوة إلى صورة المذوق كنسبة المادة إلى الصورة ، و كنسبة العقل بالقوة إلى العقل بالفعل . و هكذا الحال في سائر الحواس من أن المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسة حتى الإيصار كما ستعلم .

و منها أن قوة الذوق واحدة . و قيل : ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوة اللمس لتعدد الملموسات ، حيث لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات ؟ .

و ربما ^(١) يجاب بأنهم إنما أوجبوا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد

(١) له قدم في كتابه البدء و المعاد في هذا المقام تحقيق حسن لا بأس بذكره تنويراً للمقام . قال : ربما يقال إن المدرك باللمس هو المتضادات كالبرودة والحرارة دون التضاد لأنه معنى عقل لا يدرك باللمس ، فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامية على تعدد أنواع التضاد ؟ ثم أنهم جوزوا إدراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للواد والياض ، ولم يجعلوا ذلك أفضلاً مختلفة من مبداً واحد بالذات . فما الذي يمنع نظير ذلك في اللامية . و من سخي ف ما قيل في دفعه : أن تباين الكيفيات الأولى أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أشد من تباين الكيفيات الثواني العادية من تفاعلها كالألوان والروائح والطعوم ؛ فلذلك تعددت قوى اللمس دون بواقي الحواس . فاذن المخلص أن يقال : لما علم أن مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي أوائل المحسوسات اللسية وما يتبعها ، وأن القوى التي هي أولى مراتب الحيوانية يجب أن يكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان عن أضعاف ما فيه من الكيفيات و تواجها ، فالحيوان من حيث هو حيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من أوساط تلك الكيفيات تدرك الأطراف التي يكون ذلك الوسط وسطاً بالقياس إليها ، و تلك أطرافاً بالقياس إليه ويتأثر عنها فلا محالة تعددت اللامية بحسب تعدد التضاد ولا تعتمد الأطراف التي وقعت في جنس واحد ، لأن القوة لا تتأثر من الكيفية الشبيهة يكيفتها بل بما يضافها في الجملة انتهى . وحاصله أن اللامية من سنخ الكيفية المتوسطة المزاجية ، وهي وإن كانت واحدة إلا أنها أربع من حيث أنها بالنسبة إلى الحرارة الصرفة برودة ، وبالنسبة إلى البرودة الصرفة حرارة ؛ وهكذا بالنسبة إلى الرطوبة واليبوسة ، فاللامية باعتبار أنها بكل توسط من هذه الكيفيات الأولى تدرك الطرف النسب إلى تمد واحدة من الأربع . فباعتبار أنها من سنخ الحرارة المتوسطة واحدة ٥

قوة واحدة بها الشعور والتمييز ، والطعوم وإن كثرت إلا أن فيما بينها مضادة واحدة .
وأما الملموسات فليست فيما بينها مضادة واحدة ، فإن بين الحرارة والبرودة نوعاً
واحداً من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة .

فصل (٤)

فى الشم

و هو أطف من النوق كما أن النوق أطف من اللّمس ، وهذه الثلاثة أكثف
المشاعر وأغلظها ، ومدركات هذه القوة هي الروائح بملاقات الهواء المتكثف بها
للخيشوم ، فالشم أيضاً يحصل بالماسة . فهذه القوة أيضاً شبيهة باللامسة ، فكأنها ضرب
من اللّمس و نسبتها في اللطافة إلى النوق كنسبته فيها إلى اللّمس .

و من مباحث الشم أن الهواء المتوسط هل يتكثف بكيفية ذى الرائحة ، وتؤدي
بها إلى الخيشوم ؟ أو يختلط بأجزاء لطيفة من ذى الرائحة فيتصل تلك الأجزاء إلى
آلة الشم فيدرك براحة الأجزاء من غير أن يكون رائحة للهواء ؟ وإلى كل من
الطريقين ذاهب .

و احتج الذاهب إلى الثاني بأنه لو لم يكن^(١) كذلك لما كانت الحرارة مهيبة

تدرك البرودة و توابها كالثلج . وباعتبار أنها من سنخ البرودة المتوسطة واحدة أخرى
تدرك الحرارة و توابها كالغففة . وباعتبار أنها من سنخ الرطوبة المتوسطة قوة أخرى
تدرك اليبوسة و توابها كالغشونة . و باعتبار أنها من سنخ اليبوسة المتوسطة تدرك
الرطوبة و توابها كاللامسة . لا أنها باعتبار كونها من سنخ الغشونة المتوسطة تدرك
الاملس وبالعكس ؟ أو باعتبار كونها من سنخ اللينة المتوسطة تدرك الصلب وبالعكس ؟
اذ يزيد حيثند عدد اللّمس عن أربع باعتبار الجفاف والبلية والهشاشة والزوجة وغيرها
من التواب ، و لذا لم يبعأ الشيخ بقول من زاد الخامسة قال فيما سبق : « القوى الخمس
أو الثمان » فالغرض من ذكر الصلابة واللينة وغيرها التنبيه على التواب بذكر
أظهرها والا فمناط تعدد اللّمس هو الكيفيات الأولى لا غير . هكذا ينبغي أن يفهم مرادهم
و به يوفق بين وحدة اللّمس وتمدها الوارد فى كلامهم - س . ر .

(١) منوع لم لا يجوز أن يكون سبب الهميجان شدة الاستعالة بالدلك والبخور ؟

للروائح بسبب الدلك و التبخير . ولما كان البرد يخفيها ، و معلوم بأنّ التبخير يذكي الروائح .

وأيضاً ^(١) امرى التفاحة تذبل من كثرة الشمّ فدلّ ذلك على تحلّل أجزاء ذى الرائحة . و احتج الآخرون بأنّه لو كانت الروائح التي تملأ المحافل إنما يكون بسبب تحلّل شيء . وجب أن يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه و يصغر حجمه . و احتجوا أيضاً بأننا نبخر الكافور ببخيراً ^(٢) بأنني على جوهره كلّهُ ؛ فيكون معه رائحة تنتشر انتشاراً إلى حد و يمكن أن تنتشر تلك الرائحة ^(٣) في أضعاف تلك المواضع بالنقل و الوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في أضعافه ؛ فيكون مجموع الأجزاء التي تتحلّل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة أضعافاً مضاعفة للذي يكون حاصلًا بالتبخير أو مناسباً له ، فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريباً من ذلك النقصان أو مناسباً له لكن ليس الأمر كذلك ؟ فثبت أنّ للاستحالة مدخلا في هذا الباب .

و الحقّ أنّ كلا المذهبين صحيح محتمل .

و من الناس من زعم أنّ إدراك الشمّ يتعلّق بالمشموم حيث هو ؟ و هذا أبعد الوجوه . و من مباحثه أنّ الإنسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات في إدراك لطائف الروائح القريبة إلّا أنّه أضعفها في إدراك البعيدة منها ، و في إدراك تفاصيلها المتنوّعة ، فإنّ رسوم الروائح في نفس الإنسان غير متحصّلة تحصيلاً تفصيلاً كما في المظموحات و الملموسات ، و لذلك لا يكون للروائح عنده أسماء إلّا من جهتين : إحداهما من جهة

(١) ممنوع لم لا يجوز أن يكون الذبول من مصادمات عالم الكون والفساد

كتجفيف الهواء العطيف به ٢ - س ر ه .

(٢) أي نجعله بخوراً ينفث جوهره و يستحيل جميع أجزائه ، فكلية على للتدنية - سره .

(٣) المراد بها ذوا الرائحة ينشأ إذا جعلناه بخوراً فتجسل ثانياً ذلك المقدار منه منتشراً في مواضع شتى بالنقل والوضع بلا بخور كالاول ، فنرى أن المتحلل في الاول أكثر مع أن راحته أقل ، وفي الثاني لم يتحلل شيء وان تحلل شيء فهو ناقص جدا ، مع أن راحته أكثر فالمراد بالابخرة : الروائح ، وبالتحلل : التكيف وكلمة اضعافا خبر يكون -

الموافقة والمخالفة فيقال : هذه رائحة طيبة ، و تلك رائحة كريهة . و الأخرى من جهة اتسابها إلى المعلوم أو إلى الموضوع مطلقاً ، فيقال : رائحة حلوة أو حموضة أو رائحة و رد أو مسك .

وقيل : يشبه أن يكون حال إدراك الإنسان للروائح كحال إدراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات ؛ فإن إدراكها لها يكاد أن يكون كالتمثيل الغير المحقق ، و أما إدراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوى جداً بحيث لا يحتاج إلى التشقق . و من مباحث الشم أنه نقل عن أفلاطون و فيثاغورث و هرمس وغيرهم من الأقدمين : أن الأفلاك و الكواكب لها قوة الشم ، و فيها روائح طيبة أطيب مما يوجد في المسك و العنبر و الرياحين بكثير .

و ردّ عليهم أتباع المشائين بأن إدراك الروائح مشروط بالهواء و البخار ؛ و ليس هنالك هواء ولا بخار ، و هذا الوجه ضعيف ، لأن كون الاشتراط به مطلقاً ليس عليه برهان عقلي ، و إنما يشترط ذلك في العالم المنصري .

و من أفاضل المتأخرين من حكى عن نفسه إنه عند اتصاله بذلك العالم في نوم أو يقظة شم منها روائح أطيب من المسك و العنبر بل لا نسبة لما عندنا إلى ما هناك ، و لهذا اتفق أرباب العلوم الروحانية على أن لكل كوكب بخوراً مخصوصاً ، و لكل روحاني رائحة معروفة تستشقونها و يتلذذون بها ، و بروائح الأطعمة المصنوعة لهم ، فيفيضون على من تروى ذلك ما هو مستمد له ، و سيجيء لك ما يصحح هذا القول ونظائره .

فصل (٥)

في السمع

و هو عبارة عن إدراك الصوت ، و قد مرّ في مباحث المقولات من العلم الكلّي عند بحثنا عن أحوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت ، و الذي يناسب هذا الموضوع البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع ، و فيه أبحاث :

الأول إنهم قالو : إن السماع لا يحصل إلا عند تأدي الهواء ^(١) المنضغط بين

(١) أي تأدى كيفية الهواء لانفسه فانهم قالوا : كل من القرع والقلم يوج الهواء

حتى ينفلت عن المسافة التي سلكها القارع أو المقلوع الى جنبها و ينقاد لذلك الهواء

الفارع والمقروع إلى تجويف الصماخ عند العصبية المفروشة فيه ، قالوا : وهذا التأدي ظاهر وقد دل عليه ^(١) أمور :

أحدها إن ذلك التجويف إذا سدّ أو انسدّ بطل السمع .

و ثانيها إنه إذا كان بين الصّات والسماع جسم كثيف تعذّر السماع أو تمسّر .
و ثالثها إن من رأى إنساناً يقرع بمطرقة على شندان ، أو بمقرعة على قنّارة فإن كان قريباً منه يسمع الصوت مع مشاهدة الطرق والقرع ، وكلّما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهي طوله بعد المسافة .

و رابعها إن من وضع فمه على طرف أنبوبة و وضع الطرف الآخر من تلك الأنبوبة على أذن إنسان آخر و تكلم فيه فإن ذلك الإنسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين ، و ذلك لتأدي الهواء إلى أذنه ، و امتناع أن يتأدى إلى أذن غيره .
و خامسها إن عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب و يسمع البعيد ؛ لانحراف تلك الأهوية الحاملة لتلك الأصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع إلى سمع آخر .

و هاهنا إشكال ^(٢) قوي وهو أن أحداً إذا تكلم بكلام من وراء جدار غليظ وجب أن لا يسمع الذي من الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج و المنافذ ، ولو وجدت هناك منافذ كانت قليلة ضيقة . فوجب أن يتشوّش تلك الأمواج ولا يبقى أشكال تلك الحروف كما خرجت عن مطلق المتكلم .

و المنفلك ما يجاوره فيقع فيه التوج والتشكل الواقمان هناك ، وهكذا يتصادم الاهوية الى أن ينتهي الى هواء لا يتقاد لذلك - س ر .

(١) حاصلها ان التأدي سبب للسمع للدوران و أنت تعلم أن الدوران لا يفيد الا الظن والسئلة ما يطلب فيه اليقين كما قال الامام الرازي في سببية التوج للصوت ، الا أنه بمؤنة العدم القوي يفيد الجزم - س ر .

(٢) و لعلماء الطبيعة والرياضيات اليوم أبحاث عيقة في السمع ، وكذا في البصر و سائر الحواس الظاهرة متكاة على تجربات وسعة تنتج نتائج قيمة يرتفع معها نوع الاشكالات المذكورة فيها ينبغي أن تراجعها في تحقيق هذه الابحاث - ط مد .

و أيضاً فلأنّ الإنسان إذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج ، ^(١) فإن تأدى ذلك بالكلية إلى شخص وجب أن لا يسمع غيره ذلك الكلام ؛ إذ ليس هناك إلّا ذلك التموج الواحد ، وإن لم يتأدّ إليه بل تأدى إلى سميع كل واحد بعينه وجب أن لا يسمع أحد منهم ذلك الكلام بتمامه .

وقد أجابوا عن الأول بأن الحائل الذي لا منفذ فيه أصلاً فإنه يمنع من السماع ألبتة ، لأنّه كلّما كانت المنافذ أقل كان السمع أضعف ، فوجب إذا لا يوجد المنافذ أصلاً أن لا يوجد السمع .

وعن الثاني بأن الحروف إنما يتكوّن بإطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص ، فيكون التمويج الفاعل للحرف ليس مخصوصاً بكلّ الهواء دون أجزائه بل هو حاصل في واحد واحد من أجزائه ، فأيّ جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت ، هذا ما ذكره .

أقول : عندي أن الحال في كيفية التأدية ليس كما حصلوه ، فإنّ كون كلّ جزء من أجزاء الهواء المتوسط بين السامع وذي الصوت مكثفاً بكيفية الحروف والكلمات مع بساطة ^(٢) الهواء وتشابه أجزائها في غاية البعد ، بل إنّ غير صحيح وإلّا لتكرّر

(١) الاتق بحال هذا المستشكل أن يستفسر عن كيفية تموج الهواء وتشكله و يستعلمها فانه لم يفهمها ولعله ظن أن تشكل الهواء بالحروف كشكل اللوح بوجوداتها الكتبية ولذا قل ما قال ، والا لم يتصور تأدى ذلك التموج بالكلية الى شخص كما نوضعه لك ، فمراده بالكلام ما هو أعم من الحرف الواحد ، وبالكلية تمام شكل الحرف الذي شكله الكتبي ، و بالبعض بعض ذلك وكل ذلك هو و خطأ ، فان المراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء الحاصل بالفاه حجر في وسطه ، و بالتشكل حالة شبيهة بانصباب الماء بالالوان المختلفة تماقياً ، ففي التلطف بضرب مثلاً اذا قلت من قد تموج الهواء توجاً دورياً كدائرة موجية مائة محيطه بالعجر الملقى في وسط الماء ، وتكيف بالكيفية الحرفية من جميع الجوانب كاصفرار الماء صفرة دورية ، و اذا قلت رتكيّف به كاختلاف الماء ، و اذا قلت ب تكيف به كاحمرار الماء ، وهكذا تكيفات متبدلة متعاقبة مع طة بالتكلم . و على هذا فكيف يتصور تأدى ذلك التموج والتكيف الى شخص دون شخص أو تأدى بعضها ؟ والكيف لا يتبعس - س ر .

(٢) أقول ما هو مناط الاشكال هو مناط العمل اذ التكيف كما ذكرناه تماقياً كيف ؟

الإدراك حسب تكرر وصولات الهواء إلى الصماخ وليس بل الحق إن النفس يتبته بواسطة الهواء الواسل إلى آلة السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع والمقروع أو القطع الحاصل ، لأن هواءاً^(١) واحداً يتحمل تلك الكيفية و يبلغ بها

٥ والصوت و اللفظ غير قارين ، نعم لو كان تشكل الهواء بالحروف كنشكل اللوح بها بنمت القرار في البقاء لكن تشابه أجزاء الهواء مغلاوليس كذلك لانه غير قار في الحوادث والبقاء جيماً ، فحيث كان الهواء متشابه الاجزاء فكل جزء جزء منه يتكيف بكل حرف حرف على التماق ، و على ما صورنا لك لا تكرار أيضاً ، ألا ترى انه اذا سخن الهواء بنفسك من جميع جوانبك بقدر ما تم برد فوداً ثم اعتدل كل ذلك على التماق فهل يمكن أن لا يصل الى لامسة أحد ممن في حواليك ، أو يتكرر لس الحرارة ، لان جميع ذلك الهواء وان سخن الا أنه عدم فوداً فلم يصل الى اللامسة الا مرة وكذا في البرودة والاعتدال ؛ فقس عليه التكيف بالضاد والراء والباء في الضرب . فلا يرد عليهم اشكال لا اشكال المصنف ، ولا اشكال غيره مما مضى .

فان قيل : لزم التكرار من جهة أن الان لا تحقق له فيبقى تكيف الهواء بالضاد متلا في زمان فيتكرر الاستماع بوصول هواء بعد هواء .

قلنا : الهواء متصل فيسانع قدامه خلفه عن الوصول الدفني للقصة مثل قبول ذلك الاستماع لها و على سبيل التنزل . نقول : لم لا يجوز أن يكون كل تكيف في هواء معدداً لتكيف ما يجاوره ، والمعد يوجد و يعدم فيوجد المدة ٢ - س و ٥ .

(١) هذا مما لا قائل به و انما هو مجرد احتمال بعيد ، وكيف لا والهواء المنفلت فيما بين القارع والمقروع في رأس الفرسخ لا يخرق الاهوية الواقعة في تلك السافة الطويلة حتى يصل الى الصماخ . و يمكن أن يكون اشارة الى ما قلناه من الاعداد في التكيف أي تبلغ بالكيفية بنحو الاعداد الى الصماخ ، لا بأن ينتقل نفس الهواء الحامل الذي في الجبهة ٢ فيكون المراد بقوله ولا أن أهوية الفخ التأدية بنحو بقاء التكيفات كلا أوجلا . ثم ان هذا المنهب الذي اختاره فده قوى متين لا يرد عليه اشكال ادراك الجهة والقرب والبعد ، ولا اشكالات آخر مثل أن من غسر رأسه في الماء لزم أن لا يسمع الصوت الذي في خارج الماء ، والتجربة تشهد بخلافه ، و مثل أن من قرع خشبة على مفرع حوض منجلي ماءً وجب أن لا يسمع صوت القرع منه ، وأما الدوى والطين في الرأس ونحوهما فلحركات الابرة والاهوية الباطنة ، على أنك قد عرفت ضعف ما دل من الدوران على سببية التوج للصوت ، و سببية التأدية للاحاساس . وبهذا المنهب أيضاً يتصحح ما حكى عن فيثاغورث وغيره من أن للافلاك أصواتاً عجيبة ، و من استماعهم هناك الآن الثالث ٥

إلى الصماخ ؟ ولأنَّ أهوية متعدّدة متموجة يتأدّى كلّ منها إلى الآخر ؟ وهكذا حتى يتكيّف الهواء المجاور للصماخ بها ويتأدّى بها إلى السمع ، وهذا لا ينافي ما سبق ذكره منا وهو أنَّ النفس لا يتعلّق إدراكها إلّا بصورة حاصلة في محال تصرفاتها بالطبع ، لأنَّ كلامنا هناك في المدرك بالذات للنفس ، والمدرك بالذات لها هاهنا هو الصور الإدراكية من المسموع الحاصلة في القوة السامعة ، وإنّما الكلام هاهنا في المحسوس بالعرض وهو المسموع الخارجي ، ومنشأ ^(١) هذه العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع بالنسبة إلى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذي يصير بسببه جميع هذه الثلاثة أعني ^(٢) الآلة ، و الهواء المتصل ، و ذي الصوت ، في حكم آلة واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على أيّ وجه يكون ؟ و بأيّ جانب يقع ، وهذا سرُّ احتياج كلّ قوة جسمانية في تأثيرها إلى مشاركة الوضع ، فإنَّ الوضع المخصوص بين موضوع القوة ^(٣) و ما تأثّرت فيه أو يتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كأنّه مادة واحدة ، و آلة واحدة للقوّة ؛ فكما يتأثر مادة القوة بفعلها ، كذلك يتأثر ذلك الجسم الذي له ذلك الوضع .

البحث الثاني : إنهم اختلفوا في أنَّ المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارِع للصماخ فقط و هو المحسوس ، أو الصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضاً محسوس .
و الخامس من الامور الدالة على سببية التأديّة للاحاساس بضالّاته وبدلان على الاشتراط بالتأديّة ، اللهم الا أن يكون هنا شرط آخر خفي أو مانع كنتخلخل الهواء ، وتكاتفه .
س . د .

(١) مع نرفع ما عن المادة لهذه القوة بالنسبة ، فان القوى متفاوتة في اللطافة والترفع عن المادة و الاختلاط بها ، و بحسب هذا التفاوت يتفاوت الاوضاع الشروطة بها ، فلا يرد أن اللمس أو الذوق هذا الوضع فيها متحقق مع عدم التنبيه بمدركها مجردة بل يشترط التناسل للمدرك مع آلة المدرك - س . د .

(٢) هذا على سبيل التشثيل فان الجسم اللطيف المتوسط بينهما قد يكون ماءً ، و قد يكون فلّكاً على هذا المنصب - س . د .

(٣) هذا من باب استعمال اللفظ المشترك في كلامييه باستعمال واحد ، وذلك غير جائز عند أكثر الباحثين عن الالفاظ ، والمعنيان هنا القوة الانفعالية والقوة الفعلية - س . د .

أقول : وعندنا كما مرَّ أنَّ المحسوس ^(١) هو الصوت القائم بالهواء المنضبط بين القارع و المقروع فقط ، بدلالة إنا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ؛ ومعلوم أنَّ الجهة لا يبقى أثرها في التموج عند بلوغه إلى التجويف ، فكان يجب أن لا يدرك من الأصوات جهاتها وقربها وبعدها ، لأنها من حيث أمت دخلت بحر كثتها تجويف الصماخ فيدركها القوة هناك ، ولا تميز بين القريب والبعيد ، كما أنَّ اليد تدرك ملمسها ما تلقاه ، ولا تشعر به من جهة اللمس إلاَّ حيث ملمسها ، ولا فرق بين وروده من أبعاد و أقرب ، لأنَّ اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتداءً أولاً في المسافة بل من حيث انتهى ، و لما كان التمييز بين الجهات والقرب والبعيد من الأصوات حاصلًا علمنا إننا ندرك الأصوات الخارجة حيث هي .

و ليس لك أن تقول : إنما يدرك الجهة لأنَّ الهواء القارع إنما توجه من تلك الجهة ، و إنما يدرك البعيد و القريب لأنَّ الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى ، وعن البعيد أضعف ؟ .

لانا نقول : أمَّا الأول فباطل لأنَّ الصوت قد يكون على اليمين من السامع ، و يسمع بالأذن الأيسر للإسداد في أذنه الذي يليه ، و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ، ولا يصل التموج إلى الأذن الأيسر إلاَّ بعد أن ينعطف عن اليمين ، فليس هاهنا إدراك الجهة التي جاء منها الصوت بل الجهة التي وقع القرع فيها . و أمَّا الثاني فهو أيضاً باطل و إلاَّ لكانا لم نفرق البعيد القوى من القريب الضعيف ، و لكننا إذا سمعنا صوتين متساوي البعد مختلفين بالقوة و الضعف وجب أن يظنَّ أنَّ أحدهما قريب والآخر بعيد ، و يشبه علينا دائماً القوة و الضعف بالقرب و البعد ، وليس الأمر كذلك .

و اعلم أنَّ جمهور القوم لما لم يذهبوا إلى ما اخترناه حسب ما اوضحنا سبيله استصعب عليهم الأمر في تعيين السبب في تحقق الشعور بجهة الصوت ، فقال بعضهم كصاحب المعتبر : إنا قد علمنا أنَّ هذا الإدراك إنما يحصل أولاً بقرع الهواء المتموج (١) و يمينه وقوع الغطاء في الساعات ، ولا منى لوقوع الغطاء في الخارج
يمينه ، و كذا كون المسموع تقريباً لا تحقيقاً - ط مد .

لتجويف الصماخ ، ولذلك يصل من الأبعد في زمان أطول ، ولكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء الفارح للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة و القرب و البعد ؛ بل إنما يحصل ذلك بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد ، و ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد . والحاصل إذا بعد إدراكنا الصوت عند الصماخ تتبعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الذي وصل إلينا إلى ما قبله ، و منه إلى ما قبل ما قبله من جهته و مبدئه ووروده ، فإن بقي منه شيء ، وأدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى ؛ و حينئذ ندرك الوارد و مورده و ما بقي منه موجوداً و جهته و بعد مورده و قربه ، و ما بقي من قوة أمواجها وضعفها ، فلذلك ندرك البعيد ضعيفاً ، لأنه يضعف تمويجه حتى إن لم يبق في المسافة أمر ينتهي بنا إلى البعيد المبدئه لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقي ، فلا نفرق بين الرعد الواصل إلينا من أعالي الجوّ وبين دوي الرّيح الذي هو أقرب منه إلينا ؛ هذا منتهى ما حصلوه في هذا الباب . وفيه ما لا يخفى من الإشكال و هو أن السمع ليس بإدراك بعد إدراك ، و استعمال بعد استعمال ينتقل النفس من واحد إلى آخر و منه إلى آخر و هكذا ؛ بل هاهنا إدراك شيء واحد مع جهته و قربه و بعده ، ثم إنه بعد أن سلمنا أنه يتتبع الهواء الذي وصل إلى الصماخ منه إلى ما قبله فما قبله ؛ و لكن إذا كان إدراك الصوت منفكاً عن إدراك الجهة و غيرها كما قررناه من أن الصوت يدرك أولاً ، ثم بعد التتبع ندرك الجهة و القرب و البعد و القوة و الضعف ، حتى يكون هاهنا إدراكات متعددة سابقة ولاحقة . فنقول : مدرك السمع حينئذ ليس إلا ذلك الصوت ، فأما الجهة فهي غير مدركة للسمع أصلاً ، و إذا لم تكن الجهة مدركة للسمع لم يكن الصوت الحاصل في الجهة مدركاً له ، فبقي أن يكون مدرك السمع صوتاً لو كان حصوله في جهة أخرى آية جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه و هو محال ، لأن الصوت ^(١) الجزئي لا بد أن يكون متخصّصاً بوضع و جهة ولا يمكن أن يكون

(١) أقول هذا منقوض باللمس فانه لا يدرك الجهة كما مر ، و ليس مدركه كلياً فالمصوت مثلاً سوى الجهة المعينة مشخصات جزئية منوطة بها . والجواب ان اللسان كان لا يدرك الجهة التي أتى منها اللمس الا أنه يدرك الجهة التي هي جهة العضو الذي هو حامل اللمس ، فكيف يكون كلياً ؛ و أما السمع فان ادرك جهة السموع القرية ثم بعد التتبع البعيدة لزم أن يدرك السموع الواحد قرياً وبعيداً ، وان لا يدرك ☆

مدرك الحس أمراً كلياً كما يرهن عليه ؟ مع أن المدرك للسمع هو الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هنا خلف . وهذا إنما يلزم على تقدير أن يكون إدراك الجهة غير إدراك الصوت فيها ، وأن إدراكها قد حصل بتتبع التموجات الهوائية كما ذكرنا ، وأما على الوجه الذي حققناه فلم يلزم مخذور ، لأن المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع في جهة معينة و في موضع مخصوص ، فإن وجود الأمر المادي لا ينفك عن الوضع والجهة ، وليس إن وجوده شيء وكونه في جهة أو على وضع شيء آخر ؟ أو المسمى بالعوارض المشخصة في الحقيقة ليست من عوارض الشخص ، وإنما عروضا بالقياس إلى مرتبة ماهية ذلك الشخص كما مر ، فكل مدرك بإدراك حسي إنما يدرك وجوده في جهة معينة وعلى وضع معين ، لا أن الحواس يدرك وجوده فقط ، أو يدرك وجوده ويدرك معه بإدراك آخر جهته ، وإدراك آخر قربه وبعده ، لأن هذا شأن العقل وليس شأن الحس إلا إدراك أمر ذي جهة في وضع ، لما علمت أن وجود المحسوس ؛ وكونه في جهة ؛ وعلى وضع ؛ شيء واحد بالشخص متعدد في ظرف التحليل العقلي ، فكما أن المحسوس شيء واحد فكذلك الإدراك الحسي المتعلق به إدراك واحد هو بعينه إدراك بوجوده ، وإدراك بأنه في جهة كذا ، وإدراك بأنه في موضع كذا .

البحث الثالث مما يناسب طريقتنا في السمع إن وجود الهواء بين السامع وذي الصوت شرط لتحقيق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف ، لا لأجل أن يحمل الهواء كيفية الصوت و يتأدى بها إلى السمع إن القدماء اكتفوا في سماع الفلكيات تماس الأفلاك بعضها بعضاً ، كما نسب إلى أساطين الحكمة كأفلاطون ومن قبله إنهم يشتون للأفلاك أصواتاً عجيبة ونغمات غريبة ، تتحير من سماعها العقل ، ويتمعجب منها النفس ، وحكي عن فيثاغورث إنه عرج بنفسه إلى العالم العلوي فسمع بصفا جوهر نفسه ، وزكاه قلبه نغمات الأفلاك ، وأصوات حركات الكواكب ، ثم رجع إلى استعمال القوى القريبة التي عند حامل السمع والبعيدة لم يدرك بعدلزم أن يدرك المسموع بلا جهة أولاً فيكون كلياً والشخصات الجزئية الأخرى أيضاً لم تدرك لعدم مدركتها لازم عدم مدركية الجهة ، لانه إذا لم يدرك الاين والوضع وغيرهما التي هي للهواء الذي هو موضوع الصوت المفروض عدم درك جهته - س ٥٠ .

البدنية ، ورتب عليها الألحان والنغمات وكمّل علم الموسيقى .
واعلم ^(١) أن اشتغال الأفلاك والكواكب على الطعوم والروائح والأصوات ،
وجميع ما يدركه الحواس هاهنا قول صحيح أيدهه الأذواق الكشفية ، و البراهين العقلية ،
والمناسبات الوجودية ، وذلك لأن الوجود مع كمالاته وخيراته إنما يفيض من الأوائل
على التوالي ، ومن الأعالي على الأدنى ، وهكذا إلى أدنى الوجود ، وكل ما يوجد
من الصفات الكمالية في المخلوقات الأخيرة فهي موجودة في مبادئها القريبة على وجه
الطيف وأصفى ، وكل ما توسط في الأسباب القريبة فهي موجودة في العلل القصوى
العقلية على وجه مناسب لذلك العالم الأتري أن الكيفيات المحسوسة وجودها في موضوعاتها
الجسمانية على نحو يلزمها التضاد والانقسام والاستحالة وغير ذلك ، ووجودها في
الحواس والمدارك النفسانية على نوع آخر أصفى وألطف لصفاء القابل حيث يزول عنها
كثير من النقائص المصحوبة لها في الخارج ، ولها أيضاً نوع آخر من الوجود في القوة
العقلية على نوع أشرف وأعلى ، و جوهر السماويات في اللطافة دون عالم العقول فوق عالم
العناصر ، وهي في اللطافة بمنزلة الحواس ، فإن جوهر الحس للطفاته يقبل رسوم
المحسوسات لكن حس الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه ، وهو الذي يوجد
فيه جوهر روحاني من جنس مادة الأشباح المثالية المتوسطة بين العقول والأجسام ،
والفلك لكونه بسيطاً متشابه الأجزاء ككّه كالروح الحاصل في موضع الخيال مثلاً .

ومما يزيل الاستبعاد في كون عالم الأفلاك مشتملاً على الروائح والنغمات
إن هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة لنا ليست هي التي تكون في الخارج عن
قوانا ومشاعرنا ، لما علمت مراراً أن المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ليس إلا وجوده
للجوهر الحاس ، ومعلوم أن وجودها للخيال مناط علمنا بها وانكشافها لدينا . وقد

(١) هذا البيان لوجردت مقدماته برهانية يقينية لم يغد الا اشتغال مرتبة من مراتب

الوجود على ما يشتمل عليه المرتبة التي هي دونها كمراتب العقل والمثال بالنسبة الى
مرتبة الجسم . وأما اشتغال جسم على ما يشتمل عليه جسم آخر من الكمال فلا وان
كان أحدهما أرق قواماً وألطف جرمًا ، والبيان السورق لاثبات ذلك غير برهاني
أبينة - ط مد .

ثبت أن الخيال وجميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم ، فإذن كما يوجد في قوة من قوانا جميع النغمات ، والأصوات ، والروائح ، والمشومات على وجه المشاهدة ، نارة من جهة أمور خارجية معدة لها ، ونارة من جهة أسباب باطنية كما في المنام ، فإننا قد نشاهد صوراً عجيبة وأصواتاً عظيمة في النوم لا نشك في وجودها ، فلا استبعاد في وجود الطعوم الشبيهة ، والروائح الطيبة ، والنغمات العجيبة في عالم الأفلak ، إذ ليست أسباب وجودها منحصرة في هذه الأمور المعتادة .

فصل (٦)

في البصر

قد تقرر في علم التشريح أنه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب ، وأن الزوج الأول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهتين بعلمتي الثدي ، وهو صغير مجوف يتيا من النابت منهما يساراً ، ويتياس النابت منهما يميناً ، ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ، ثم ينفذ النابت منهما يميناً إلى الحدة اليمنى ، والنابت يساراً إلى الحدة اليسرى ، وقوة الإبصار مودعة في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى .

وختلفوا في كيفية الإبصار فالطبيعيون على أنه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي يشبه البرد والجند ، فإنها مثل مرآة فإنها قابلها متلون مضىء انطبع مثل صورته فيها ، كما ينطبع صورة الإنسان في المرآت ، لا بأن يفصل من المتلون شيء ويميل إلى العين ؟ بل بأن يحدث مثل صورته في المرآة في عين الناظر ، ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف . ولما توجه الأبرار عليهم بوجوب :

أحدهما أن المرئي حينئذ يكون صورة الشيء وشبهه لانفسه ، ونحن قاطعون بأننا نرى نفس هذا المتلون .

و ثانيهما أن شبح الشيء مساو له في المقدار وإلا لم يكن صورة له ومثلاً ،

و حينئذ يلزم أن لا يرى ما هو أعظم من الجليدية . لأن امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة .

أجابه عن الأول بأنه إذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لانفس الشبح ، كما في العلم بالأشياء الخارجية .

وعن الثاني بأن شبح الشيء لا يلزم أن يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة إذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار ؛ غاية الأمر إننا لا نعرف لمية إبصار الشيء العظيم وإدراك البعد بينه وبين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتأذيها بواسطة الروح المصبوب في العصبين إلى الباصرة .

و الرياضيون على أن الإبصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي .

ثم اختلفوا هؤلاء في أن ذلك المخروط مصمت أو مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة . وقيل : لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن ثبت طرفه الذي يلي العين ، و يضطرب طرفه الآخر على المرئي .

وقيل : الشعاع الذي في العين يكتف الهواء بكيفيته و يصير الكل آلة في الإبصار .

و ما نسب إلى الإشراقيين ، و اختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي أنه لا شعاع ولا انطباع ؛ وإنما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة ، و إذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية . فهذه ثلاثة مذاهب في الإبصار .

والحق^(١) عندنا غير هذه الثلاثة ، وهو أن الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدرة الله

(١) أقول ما اختاره فقه في باب الإبصار من ذهب فعل ورأى جزل مناسب لتمام التعليم والتعلم الآن ما ذكره شيخ الإشراق فده أيضاً بكان عال ودرسته غال ، يشير إلى مقامات سنية للنفس حيث أنه فقه صرح بأن النفوس أنوار ساذجة بلا ماهية فانها لا تبلغ إلى مقام إلا

من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية ، حاضرة عند النفس المدركة ،
قائمة به اقيام الفعل بفاعله ، ل اقيام المقبول بقابله ؟ .

✽ وتجاوزته ؛ فلاحد لوجودها تنق عندها ، والماهية هي المحدودة بالبعد الجامع مانع ،
فهى حكاية عن حد الوجود لو كان محدوداً ، فطريقة المصنف ناظرة الى اتحاد المدرك
مع المدرك بالذات ، و طريقة الشيخ الى اتحاده مع المدرك بالعرض الذى فى طريقة
المصنف قده كيف ، والاتحاد مع المدرك بالذات يستلزم الاتحاد مع المدرك بالعرض ،
اذ الاشياء تحصل بأنفسها فى الذهن فالماهية فى الشأئين واحدة ، والوجود ما به الامتياز
فيه عين ما به الاشتراك ، مع أن تعدد حقيقة واحدة انها هو بتخلل غيرها أى شىء كان ،
والعلم الاشرافى أيضاً يقبل الشدة والضعف ، الا ترى أن علم النفس بذاتها و قواها
وبدنها كلها اشرافى ، اذ الكل حاضر لها من باب حضور الشىء لنفسه الذى مرجعه عدم انفكاك
الشىء عن نفسه مع تفاوتها ، بل علمها بذاتها حين نسبت ربه فأنساها نفسها حضورى ،
و حين عرفت نفسها عرفت ربه أيضاً حضورى ، ولكن أين هذا من ذاك ؟ و أين التراب
ورب الارباب ؟ وكيف لا يدرك الاشياء بالاضافة الاشرافية ؟ والوجود الصرف الذى هو
مناط وجود المدرك وكل وجود ما هو فيه لم هو ، كما أن ماهوفيه هو مل هو . وقال فى
البيات الاسفار فى شرح قوله عليه السلام : وكمال المعرفة التصديق به ، وذلك لان من
عرف معنى واجب الوجود انه الوجود المتأكد الذى لا أم من الذى يقتضيه المسكنات
والوجودات الناقصة الذوات ، فقد عرف أن لا بد أن يكون فى الوجود موجود واجب الوجود ،
والا لم يوجد موجود فى العالم أصلاً . و اللازم باطل ، فكذا الملزوم ، فحقيقة الوجود
اذا عرفت على وجه الكمال وهو أن يكون معلومة بالعلم العضورى الشهودى ، اذ قد ثبت
فيمسابق أن الصورة العلمية فى الوجود لا بد وأن يكون نفس حقيقته المعلومة الى آخرها
قال . وقد حصر قده العلم العضورى فى موددين ، بل هذا بحسب الجليل من النظر . و أما
الايرادات فندفوعة عن الشيخ .

أما الاول فبان المادى بالنسبة الى البادى غير مادى ، و قد نقله قده عن السيد
المحقق الداماد قده فى مبحث المثل من السفر الاول ، فكذا بالنسبة الى النفس بحسب
مقامها السروالغفى .

و أما الثانى فما ذكره الشيخ قده من أن أحدهما فى عالم المثال . وهو موجه ،
والمصنف قده لم يذكر وجهاً لقوله لوجه له .

و أما الثالث فبان قوله : والادراك ليس الا حصول صورة الشىء للمدرك ؛
وحصول الشىء لامرلاً بنحيه من خصوصية و غلبة منقوض بصورة علم الشىء بنفسه ، حيث
يجول الجميع فيها باتحاد العالم والمعلوم ، و بصورة اتحاد العالم فى العلم با لتبريح ✽

والبرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول ، فإنه بعينه جار في جميع الإدراكات الحسية والوهمية .

وقد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العقل والمعقول ، وقلنا : إن الإحساس مطلقاً ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء ، أن الحس مجرد صورة المحسوس بعينه من مادته ، ويصادفها مع عوارضها المكتتفة ، وكذا الخيال يجرداً بتجريد أكثر ، لما علم من امتناع انتقال المنطبعات ، بل الإدراكات مطلقاً إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة أخرى نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور ، فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل . وأما وجود^(١) صورة في مادة فلاحس ولا محسوس إلا أنها من المعدّات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط .

وقد نصّ على ما اخترناه في باب الإبصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف بأفولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك .

وأيضاً ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلاثة المشهورة يرد على كل منها ما فسد شتى . أما مذهب الانطباع في الجليدية ، ومذهب خروج الشعاع ، فالكذب مشهورة بذكرها يرد على كل منهما .

يقول : هو قدّم وفرفوربوس وقوم آخرون بذلك فيها ، ووحدة النفس طور آخر من الوحدة .

وأما الرابع فبأن النسبية قد وضع وجهها بإدراكنا وإنا بسطنا الكلام فيه مع كونه خروجاً عن طور هذه التعلّيق لكونه قدّم قدزيف هذا المذهب في كثير من كتبه كالأسفار ، والعرشية ، وحاشية حكمة الاشراف ، وغيرها ، وإنى قدّم جدته خطأ فلم أكنم الحق ، وكشفت عن وجه الاستار ، وأبرزت لك بعض ما فيه من الاسرار بشرط صونه عن الاخبار والله يبينك - س ر ه .

(١) لاشك أن الأصول البرهن عليها في أبحاث العاقل والمعقول من العلم الاعلى تعطى أن المدرك صورة مجردة عن المادة ، وأن المدرك لها هي النفس البجردة لكن هذا لا يغنى عن البحث الطبيعى عن الرابطة الموجودة بين القوة الجسائية المنطبعة في البدن وبين المادة الخارجية بعد ما تحقق بالحس والتجربة وجود رابطة بين الإدراك وبين البدن والمادة الخارجية ، فالبعث عن الانطباع وخروج الشعاع بعد ثبوت تجرد الصورة المدركة على حاله من دون أن يستغنى عنها كما هو ظاهر - ط مد .

و أما الذي اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه أيضاً أمور :

منها إن البرهان قائم على أن الجسم المادي وما يمرضه من الصفات لا يمكن أن يتعلق به الإدراك إلا بالعرض كما مر ذكر مسبقاً .

ومنها إن الأحوال يدرك سورين فلو كان المدرك هو بعينه الأمر الخارجي لزم أن يدرك مالا وجود له في الخارج ، والقول بأن إحداهما في الخارج والأخرى في الخيال أو في عالم المثال مما لا وجه له .

ومنها إن الصورة الواحدة الخارجية إذا نظر إليها جماعة كثيرة لزم على هذا الرأي أن تكون مدركة لتلك النفوس كلها ، والإدراك ليس إلّا حصول صورة الشيء للمدرك ، وحصول الشيء لأمر لا بدّ فيه من خصوصية وعلّة ، والعلّة بالذات إنما هي فاعل ، وغاية ، وصورة ، ومادة ، والشيء لا يكون حاصلًا بالذات إلّا لشيء من علته وأسبابه الذاتية ، فلو حصلت ووجدت تلك الصورة للنفس لكن النفس إحدى العلل الذاتية لوجوده لها ؛ لكنّها ليست مادة ولا صورة لها وهو ظاهر ، ولا فاعلة إيتاها وإلّا لزم تكثّر العلل الفاعلة لشخص واحد ، ولا غاية أيضاً إذ الشيء الواحد لا يكون له غايات كثيرة .

ومنها إن تسمية هذه الإضافة من النفس التي بواسطة البدن إلى أمر جسماني ذي وضع بالإضافة النورية مما لا وجه له ؛ إذ الإضافات التي يكون بين الأجسام أو بواسطة الأجسام وما فيها ليست إلّا إضافة وضعية لا غير ، كالمعاذات ، والمجاورة ، والتماس ، والتداخل ، والتباين ، وغير ذلك ، وجميع هذه النسب والأوضاع إضافات مادية ظلمانية ، لما تقرر أن النسبة الوضعية من موانع الإدراك لأنها من لوازم المادية ، ومدار الإدراك على تجمّد الصورة عن الوضع والمقدار المادي ، وأما العلاقة والنسبة النورية فهي ما يكون بين الشيء وعلّة وجوده ، فإنّ الوجود عين الظهور ، والفاعل والغاية هما مبده وجود الشيء ، والمادة والموضوع هما مبده قرة الشيء وإمكانه ، وقد يكونان مبده عدمه وخفائه لقبولهما ضدّ ذلك الشيء ، فثبت أن العريّ باسم الإضافة الإشرافية هي النسبة التي بين فاعل الصورة وذاتها ، وهي إنما يتحقق على ما قررناه في الإبرار

بين النفس و الصورة الفاضلة منه على ذاتها . و كأن ما اخترناه كان منذهب الأوائل ،
والاسم واقعا عليه فوقع في النقل تحريف لعموم المذهب وقصور فهم الناقل ، و إذادل البرهان
على أن الرؤية بحضور صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس ، و بطل القول بالشعاع ،
و بانطباع الصورة في الجليدية ، و ما يجري مجراها ، ثبتت وتحقق ما ادعينا . فلنذكر
تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الآخرين المشهورين .

فصل (٧)

فيما تمسك به أصحاب الانطباع و تعفيه بما يرد عليهم و ذكر حجة النفاة
قد تمسكوا بوجوه :

أحدها و هو العمدة أن العين جسم صفيق نوراني ، و كل جسم كذلك إذا قابله
جسم كثيف ملون انطبع فيه شبهة كالمראה ، أما الكبرى فظاهر ، و أما الصغرى فلما يشاهد
من النور في الظلمة إذا حاك المتنبه من النوم عينه ، و كذا عند إمرار اليد على ظهر
الهرّة السوداء ، و لأن الإنسان إذا نظر إلى نحو أنفه قد يرى عليه دائرة من الضياء ، و إذا
انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زماناً ثم يفقده و ذلك لامتلاء العين من النور في
ذلك الوقت ، و إن غمض إحدى العينين يتسع هب العين الأخرى ؛ و ما ذلك إلا لأن
جوهر أنورانياً ملاء ، و لأنه لولا انصباب الأرواح النورانية من الدماغ إلى العين لما جعلت
هبتا الأنوار مجوفتين .

و هذا بعد تمامه إنما يدل^(١) على انطباع الشبح فيه لا كون الألبصاره .
و ثانيها إن سائر الحواس إنما تدرك المحسوس بأن يأتم صورته إليها لا بأن يخرج
منها شيء إلى المحسوس ، فكذا الألبصار .
و أجب بأنه تمثيل بلا جامع .

(١) قد تقدم أن اختصاص الألبصار وكذلك سائر الاحساسات بمعنى حصول الصورة
العينية بالنفس لا يبنى عن البحث عن كيفية الاحساس المادي بمعنى حصول نتيجة التفاعل
المادي بين القوة الجسائية وبين المادة الخارجية ، فما وقع في كلامه رد في رد القول
بالانطباع أو الشعاع من التمسك بأن الإدراك للنفس لا يغير لا يصلح رد الشيء - ط مد .

أقول : في سائر الحواس لا إتيان ولا خروج بل لفيضان صورة مناسبة للمحسوس متمثلة عند النفس ، فالجامع متحقق ، ولكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع في عضو البصر .

و ثالثها إن من نظر إلى الشمس طويلاً ثم أعرض عنها تبقى صورتها في عينه زماناً .

ودفع ^(١) بأن الصورة في خياله لا في عينه كما إذا غمض العين .

ورابعها إن الشيء بعينه إذا قرب من الرائي يرى أكبر مما إذا بعد عنه ، وما ذلك إلا لأن الانطباع على هيئة مخروطية من الهواء الممشق رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى إنه و تزلزالية المخروط ، ومعلوم أن وترأ بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق أقصر والزاوية أعظم ، وكلما بعد بالعكس ، والشبح الذي في الزاوية الكبرى أعظم من الذي في الصغرى ، وهذا إنما يستقيم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاوية على ما هو رأى الانطباع ، لا القاعدة على ما هو رأى خروج الشعاع فإنها لا تتفاوت .

وأجيب بأننا لا نسلم أنه لا سبب سوى ذلك كيف وأصحاب الشعاع أيضاً يشبتون سببه . على أن استلزام عظم الزاوية عظم المرئي وصغرها صغره محل نظر .

وخامسها إنه لولا الإبصار لأجل انطباع الأشباح في الجليدية لكانت خلفه العين على طبقاتها ^(٢) ورطوباتها وشكل كل واحد منها معطلة ، فإن الفائدة في كون

(١) والصواب كما قال الفاضل القوشجي : ان الصورة في العن المشترك اذ فرق بين حالة المشاهدة وحالة التخييل ، ولا شك أن تلك الحالة حالة المشاهدة - س ر ه .
(٢) وقد نظم هذه بالترتيب بالفارسية هكذا :

کرد آفریدگار تمالی بفضل خویش چشت بهفت برده و سه آب منقسم
صلب و مشیه شبکه زجاج انگهی جلید بس عنکبوت و بیض و عنقرن و ملتحم
ولما تکلم قده فی بعضها و کان فی معرفتها و معرفة نفعها دلالة علی حکمة الله
تمالی و عنایت لایاس بتبین مالها فنقول : الطبقة الصلبة طبقة منشأها و منبها أطراف
الغشاء الصلب الذي یلی العصبة المجوفة ، وقد بین فی علم التشريح أن فی داخل القفص
فشائین أحدهما غلیظ والاخر رقیق و هما محیطان بالدماغ ، ولذا یقال لهما اما الدماغ ،
كما أن فی خارجه غشاء یقال له الغشاء المجلل للقفص ، والطبقة المشیه طبقة

الجلدية صافية أن يستحيل من الألوان ، و الفائدة . في مفرطها^(١) إنه لو كانت خالصة

تتنسج من أطراف النشاء الرقيق و من المروق والشرايين ، ولكثرة المروق والشرايين فيها شبيه بالشبكة ، أو لا شئها على الشبكة اشتغال المشية على الجين . والشبكة طبقة منشأها أطراف العصب المجوف ، وهي محتوية على الزجاجية والجلدية من ورائها الى العنكبوتية التي بين الجلدية والبيضية احتواء الشبكة على الصيد ، ولهذا سميت بها ، وقيل : لاشتراكها بالمرق الكثيرة التي تنفذ فيها من النشاء الرقيق ، والرطوبة الزجاجية رطوبة صافية غليظة القوام بيضاء تضرب الى قليل حمرة مثل الزجاج الذائب يشتمل على النصف الاخر من الجلدية الى أعظم دائرة منها لتغذوها ، فان الجلدية رطوبة في غاية البياض والصفاء والنور ، ولا يمكن استعالة الدم اليها دفعة فاحتيج الى متوسط بينها وبين الدم وهو زجاجية ، و صفاء الزجاجية لانها تغزو الصافي ، و حرمت لانها من جوهر الدم ، و غلظتها لئلا تسيل و تتفرك ، وانما اخرت عن الجلدية لان مددها يأتي من الدماغ بتوسط الشبكة فوجب أن تتصل بها ، و ليكون الى مبداء الغذاء أقرب ، والرطوبة الجلدية و تسمى بالبردية أيضاً رطوبة شبيهة بالجلد في الجود و الصفاء ، وهي أفضل أجزاء العين اذ بها يقع الابصار و لها الرئاسة ، و البواقي خادمة و نافعة و وقاية لها ، و لاشرفيتها جعلت في الوسط وهي مرآة تنطبع فيها مثل الاشياء ، و العنكبوتية طبقة مثل نسج العنكبوت رقيقة جدا تفتش الظاهر من الجلدي ، و منشأها أطراف الشبكة و هي حاجزة بين الجلدية والبيضية ، لان البيضية فضلة غذاء الجلدية ، و ملاقات الفضول على الدوام مضرة ، و انما جعلت رقيقة في الغاية لئلا يسرع الاضواء و الاشباح من الجلدية . و البيضية رطوبة شبيهة ببياض البيض لوناً و صفاءً و قواماً ، و انما جعلت قدام الجلدية لتحجب عنها الاضواء القوية فتقع عليها تدريجاً فلا تقهرها ، ولئلا يجففها الهواء بسبب سد هذه الرطوبة تندية هذه الرطوبة لها ، ولتحجز بينها و بين العينية فلان تاذى بصلابة العينية و خشونتها ، والعينية طبقة تخينة الجرم ظاهرها سلب لاتصاله بالقرنية ، و باطنها لين كانه لحم اسفنجي ذو خمل و خشونة ، وفي وسطها ثقبه معاذية للجلدية ينفذ فيها النور مثل ثقبه الذهب عند نزعه من المنقود ، و لهذا سميت عينية . و فائدتها أن تمسك البيضية عن التبدد ، وأن يكون ما ينض الى العين من الفضل ينضمه ذلك من الوصول الى الصدقة ، و لونها الطبيعي عند ارسطو هو الاكحل . و يجمع البصر و بقويه و يعدل الضوء . و عند جالينوس هو الازرق فان الاكحل يكثف

(١) التفريط : التعريض القليل في قدامها ، و أماموخرها فيميل الى الطول لممكن

الاستدابة لكنت لا تلقى من المحسوس إلا على اليسير ؛ فلما عرضت قليلا صارت آخذة منه أجزاء كثيرة ، والغنية إنما تثب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبة الجليدية ، والقرنية إنما لم تثب لأنها رقيق أبيض صاف فلا جرم لا يمنع الضوء ، ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين .

و أجب بأن هذه الحجة غير برهانية إذ من الجائز أن يكون لخلقة العين على طبقاتها وأشكالها ورطوباتها فوائد أخرى سوى الانطباع .

و سادسها إن المرورين قد يبصرون صورا مخصوصة متميزة وهي غير موجودة في الخارج ، ولا بد لها من وجود لامتيازها وتعينها ، فهي لا محالة موجودة في البصر أو في جزء من أجزائه ، وإذا ثبت كيفية الإبصار في بعض المواضع ؛ وأنها بالانطباع ثبت في غيره أيضاً لعدم الفرق .

و أجب^(١) بأن ذلك يدل على أن الإبصار في هذا النوع بالانطباع ، ولا يدل على أن إبصارنا للموجودات الخارجية لأجل انطباع صورها .

الروح كثفاً شديداً ، و يجمعهما مستكرها ، والازرق لما فيه من البياض يسطر الروح و يخلخله ويزيد في مادته فيقوى البصر بذلك ، ويقال : ان ارسطوكان أكحل وجالينوس كان شديدا الزرق . والقرنية طبقة صلبة مشقة مثل القرن الأبيض السرقق بالنحت ، و منشأها الطبقة الصلبة وهي وقاية لما تحتها من الطبقات والرطوبات ، ولذلك جعلت صلبة ذات أربع طبقات كطبقات القرن حتى لو أصابت أحدها آفة سلمته الأخرى . وقيل لئلا سميت بالقرنية و جعلت شفافة لئلا يعجب الشعاع عن النفوذ ، ومنزلتها من الجليدية منزلة زجاج القنديل من السراج ينع الاغات الخارجية ، ولا يعجب النور عن البروز ، والطبقة اللتحة حجاب غشروفي صلب مشف تخين مختلة بمضل حركة المتلة يتلىء لعا أبيض دساً لتلين العين و الجفن أيضاً ، ولا يجف بكثرة الحركة و ملافاة الهواء ، و منشأها عند بقراط هو انشاء الصلب الذي فوق القحف . وعند روقس هو انشاء الصلب الداخل وهي تلتئم حول القرنية و لا تنفثها كما تنفث سائر الضبقات و لذلك سميت به كل ذلك مصرح بها في الطب - س . د .

(١) الاولى أن يقال : ان تلك الصور في الحس المشترك ، فانه كما ينتشش بالصور من الحواس الظاهرة كذلك ينتشش بها من الباطن كما في النوم و شبهه ، اذ البائع من انتفاشه من الباطن اما اشتغاله بما يورده الحواس وهو يزول بالنوم ، أو بالاضغاف الفطرى

أقول : الحق إن هذه الحجة قوية على إبطال مذهب الشعاع ، و مذهب ^(١) من يرى أن الرؤية تتعلق بالصورة الخارجة من غير شعاع ، لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكد ^(٢) .

و سابعها إن شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا ، و إذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح المنخيل فكذلك القوة الباصرة .

و أجب بأنه مجرد تمثيل ثم الفارق إنا إنما أثبتنا الأشباح الخيالية لأنه لما لم يمكن تحصيل صورة في الخارج لم يكن بد من إثباتها في الخيال . و أما الإبصار فلتحقق المبصر في الخارج لم نحتاج إلى إثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل أمكننا أن نقول إن الإبصار حالة إضافية بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج .

❖ في العواس ، أو بالا ستعانة بما يوجب الوهن فيها كما تقرر في موضعه ، و أما استعمال العقل للمنتخلة في مآربه من الامور النير المحسوسة و هو يزول في حالة المرض ، و في بعض الاعراض كالبرسام و نحوه يزول الاول أيضاً ، اما لضعف الروح البخاري و قلته عن الانسباط الى الظاهر ، و اما لقوة تلك الصور الباطنة لافة في الدماغ فتند روع المانعين كل ما يخترعه المتخيلة في الصور الخيالية يشاهده الحس المشترك ثم يحفظه الخيال ثانياً ، فان القوى الباطنة كالرأيا المتأكسة ، و الحس المشترك مع ذلك كمرآة ذات و جهين وجه له الى الظاهر ، و وجه له الى الباطن .

ان قلت : ما قال المجيب ان ذلك يدل الخ قد تعرض الستدل لدفعه بقوله : و اذا ثبت كيفية الابصار الخ .

قلت : ما تعرض لدفعه غير هذا ، فان ذلك هو التفرقة بين الاصحاء و أصحاب الربة ، و هذا هو التفرقة بين الصور الموجودة ، و الصور النير الموجودة ، على أنه يمكن حمل جوابه على أن اثبات كيفية الابصار في بعض المواضع لا يكفي - س ر - .

(١) أقول : لا قوة لها عليه فان من يقول : ان ثاني ما يراه الاحول أو مافي الرايا و نحوه ما في عالم المثال يقدر على ان يقول ما يراه المرورون في ذلك العالم ولهم يحصل اضافة اليه - س ر - .

(٢) فانه اذا كانت المبصرات بالذات فيما لها صور في المواد في عالم النفس مع هيأتها و أشكالها و أوضاعها و جهاتها و قربها و بعدها و غير ذلك بحيث لو شذ عنها شيء مالمها حالكونها في المواد الا المادة نفسها وكانت المبصرات بالمرض خاصة خارجة عن عالمها كانت صور المرورين في عالم نفوسهم ومن صقعها و منشأتها على نهج أوضح وأجلى ، فان الاول فيه خفاء على غير أهله و لا يصدقون به - س ر - .

و أما أدلة نفاة الانطباع فالحجة الأولى ما ذكره جالينوس، وهو الذي عول عليه القوم إنَّ الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه، فلو كان الإبصار بالانطباع لاستحال منا أن نبصر إلا مقدار نقطة للناظر لكتنا نبصر نصف كرة العالم.

و اعترضوا على هذه الحجة بوجوه :

أحدها أنَّ الجسم الصغير مساوٍ للكبير في قبول الانقسامات بغير نهاية، فلم لا يجوز أن يقبل شكله ؟.

و ثانيها هب إنَّ البصر لا ينطبع فيه إلا ما يساويه لكن النفس بالمقايسة يعلم أنَّ ما صورته هذا يكون مقداره بهذه النسبة كما في النقوش المصوّرة في الجدران و غيرها من الأشياء.

و ثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة في المرآة من نصف كرة العالم، فإذا جاز انطباع العظيم في الصغير في المرآة فليجز في البصر.

و رابعها المعارضة بالصور الخيالية، فإننا نتخيل بحراً من زبد، و جبلاً من ياقوت، و هذه الصورة لامحالة موجودة لتمييزها و تعيينها و تأثيرها في النفس، و ليس وجودها في الخارج فهي لامحالة في محلّ منا، و كذا الصور التي يشاهدها الممرورون فإنهم قد يشاهدون صوراً عظيمة هائلة فلا بدّ لها من محلّ، فإن كان محلّها أمراً جسمانياً من بدننا فحينئذ يكون الشيء العظيم منطبعاً في المحلّ الصغير فليجز في الإبصار مثله. و إن كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح.

إما أولاً فلاّتهم استدلوها على أنَّ المدرك للجزئيات يستحيل أن يكون هو النفس. و إما ثانياً فلاّته إذا عقل انطباع صور المتخيلات و المبصرات في النفس مع أن لا مقدار لها و لا حجم أصلاً فلاّ أن يعقل انطباع الصور العظيمة في الحجم الصغير كان أقرب.

و إما ثالثاً فلاّته إذا جاز انطباع تلك الصور في النفس فصّح القول بالانطباع، و صار النزاع بعد ذلك في محل الانطباع نزاعاً آخر.

و الجواب أما الأول فهو ركيك جداً لأنَّ الجسم الصغير كونه موافقاً للجسم

الكبير في عدد التقسيمات لا يوجب أن يساويه في المقدار ، ولاني مقدار الأقسام .
و أما الثاني فالأبصار ^(١) أمر دفي ليس فيه مقابلة و استدلال .
و أما الثالث فالقول بانطباع الصور في المرآة كالقول بانطباعه في الجليدية في
البطلان ، و سبب الرؤية هناك شيء آخر غير الانطباع كما ستعلم .

و أما الرابع فهذه الصور الخيالية و التي يشاهدها المرءون ليس في محل عندنا
حتى يلزم أن يكون محلها إما جزءاً جسمانياً أو نفساً بل هي صور معلقة قيمها النفس
و يحفظها ما دامت تشاهدها ، و الذي استدلوا عليه ليس إلا أن محل الصور الجزئية
لا يمكن أن يكون هو النفس ، و أن القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها المجردة .
و أما أن كل إدراك فهو بحلول الصورة في جوهر المدرك فلم يحم عليه برهان ولا حجة ،
و قولهم : إن انطباع المقدار العظيم في مقدار الصغير أقرب إلى العقل من انطباع المقدار
العظيم فيما لا مقدار له ، مع أنه مجرد قياس تمثيلي بلا جامع غير واردها هنا إذ قد علمت
أن الحقيس عليه أعني النفس ليست محل الصور الخيالية .

ثم من المعلوم الواضح أن كل مقدارين فإما أن يتساوياً أو يتفاضلا ، ومتى تفاضلا
كانت الفضلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير .

و أما الشيء الذي لا مقدار له ففيه تفصيل زهل عنه الأكثرون . و لهذا اعترض
صاحب ^(٢) المباحث على الشيخ و أصحابه بأنهم لما جوزوا أن يكون محل المقادير هو
الهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فكيف يسع لهم أن يحتجوا على القول بالانطباع في
باب الأبصار بأن الصورة الخيالية قائمة بالخيال أو النفس ؟ ، فإذا جاز انطباعها في النفس
فليجز انطباعها في البصر ، فإن انطباع العظيم في المحل الصغير أقرب إلى العقل من
انطباعه فيما لا مقدار له .

أقول : فرق بين أن يكون الشيء متعيناً في الخارج بأنه لا مقدار له و ذلك كالنقطة
والنفس مطلقاً و كالمخط و السطح باعتبار ، و بين أن يكون الشيء في نفسه يمكن له أن

(١) ممنوع بل التجربات والابحاث الدقيقة دالة على ذلك - ط مد .

(٢) أي للهنول و التفصيل اعترض - س ر ه .

١٩٠- الحجة الثانية والثالثة والرابعة على نفي الانطباع والجواب عنها ج ٨

يتقدّر بشيء، وأن لا يتقدّر؛ بأن يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدّراً ولا لا متقدّراً بل يقبل كلا من الأمرين من خارج، وذلك كالهولي التي نسبتها إلى جميع المقادير على السواء، وكذا نسبتها في ذاتها لأن يتكتم وأن لا يتكتم على السواء، لأنها مبهمّة الذات غير متحصلة. وذلك بخلاف ما إذا تحصل شيء، بأنه لا مقدار له كالنقطة أصلاً، أو بأن له مقدّراً من جهة كالخط، أو بأن له مقدّراً صغيراً كالخرولة، فاستحال للنقطة أن يقبل مقدّراً مطلقاً، وللخط أن يقبل مقدّراً سطحياً أو جسيماً، وللخرولة أن يقبل مقدّراً عظيماً، وليس بمستحيل للهولي أن يقبل المقادير كلّها.

الحجة الثانية إنّ الإبصار لو كان بالانطباع لما كنّا نفرّق بين القريب والبعيد، فإنّ المبصر إذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بأن يرسم من شيء بعيد أو شيء قريب، كما أنّ الجسمين إذا حضرا عند الرائي أحدهما من مكان قريب، والآخر من مكان بعيد، فالرائي لا يعرف من حيث الإبصار إنّ أحدهما من مكان قريب، والآخر من مكان بعيد، لكنّ الإحساس بالقرب والبعدها حاصل فيبطل الانطباع. والجواب بأنه لم لا يجوز أن ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة، فلا جرم صحّ منه أن يدرّكها.

الحجة الثالثة إنّ الرطوبة الجليدية إن كانت غير ملوّنة وجب^(١) أن لا يتشبع بالأشكال والألوان كالهواء، وإن كانت ملوّنة لزم محالان:

أحدهما أن يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الإحساس بلون المرئي. وثانيهما أن لا يتأدّى الشكل واللون الحاصل في سطحه إلى ماورائها من ملتقى العصبين؛ كما في الجسم الملون إذا انطبع على سطحه شكل وصورة، فانه لم يتأدّى إلى ماورائه.

الحجة الرابعة إنّ المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا أن نحسّ تلك

(١) فيه أنه متفوض بالياء الصافي والبلور ونحوهما فإنها غير متلونة مع أنها متشبع بها، والحل ان الجليدية وان لم تكن متلونة لكن لها قوام كالماء لا كالهواء وكل ماله قوام وميز متلون متشبع. فمأيقول: ان هاتين العجبتين قويتان الخ غير موجه الا في الاخير - س ر .

الصورة منطبعة فيها ، كما أن الخضرة متى انعكست عن جسم إلى الجدار أمكننا أن ندركها ، ولكننا إذا نظرنا إلى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدنا يختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ، ولو كانت الصورة منطبعة لكان عمل انطباعها معيّنًا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات ، وحيث اختلفت فعلمنا أن الصورة غير منطبعة فيها .

أقول : هاتان ^(١) الحجّتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية ، ونحن لا نقول به بل بأن الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع و لاحلول كما مر .
الحجة الخامسة زعم جالينوس إنه لو كان يخرج من المبصر شبح إلى الجليدية لكان قد نض المبصر أو اضمحل على طول الزمان . وهذا في غاية السقوط ، لأن أصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شيء من المبصر إلى البصر ، بل بأن مقابلة الجليدية سبب لاستعدادها لأن يحدث فيها من المبدء صورة مساوية لصورة المرئي ، فتلك الصورة العارضة هي الابصار .

الحجة السادسة إن الفاعل الجسماني لا يمكنه أن يفعل في الجسم البعيد إلا بعد فعله في الجسم القريب ، فلو كان المرئي قد فعل اللون و الشكل المخصوص في العين لكان قد فعلها في الهواء المتوسط ، وليس كذلك بدهادة الحس .
و جوابه ^(٢) إن ما ذكرتم بعد تسليمه إنما يلزم إذا كان القريب مستعداً لقبول الفعل كالبعيد ، وليس في الهواء استعداد أن ينطبع فيه صورة المرئي .

فصل (٨)

فيما قاله أصحاب الشصاع :

و اعلم أن علم المناظر و الماريا فنٌ عليحدة اعتنى به كثير من المحققين ، و بنوا ^(١) الحجة الاولى فيها منع أن يكون الوارد من اللون على البصر بأى وجه ورد باقياً على خلوصه ، و لا طريق للمستدل الى اثباته ، و الحجة الثانية فيها أن النى يراه الناظر في جليدية ناظر آخر شىء غير الصورة البصرية التى يتحقق بها الابصار و قدمح ذلك - ط مد .

(٢) أى لا نسلم أولاً أن الجسماني لا يفعل فى البعيد الا بعد فعله فى القريب فان الشمس تفعل الضوء و الحرهاها و لا تفعلها فى القريب منها - س ر ه .

الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الأجسام النيرة على ما يقابلها على هيئة شكل مخروط رأسه عند النير وقاعدته عند ما يقابله ، فهذا مما يستدعي الظن بأن الرؤية بخروج الشعاع من البصر ، ويكون المرئي هو ما يقع عليه الشعاع . ولكننا قد أقمنا البرهان على أن المحسوس لكل حاسة هو الصورة الإدراكية المفارقة عن المادة لا التي هي في مادة جسمانية ، ومع ذلك لا بد في الإبصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة ، ومقابلة النقطة مع الجسم يوجب أن يتوهم بينهما شكل مخروط ، (١-٢) ونحن لا ننكر أيضاً تحقق الشعاع من البصر إلى المرئي صورته ، لكن نقول : لا بد في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس ، وجميع ما ذكره أصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا إليه وإن وافق رأيهم أيضاً ، فإن الموافقة بين المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد .

كقولهم : إن الشيء إذا بعد يرى أصغر ما إذا قرب ، لأن المخروط يستدق فيضيق زواياه التي عند الباصرة ؛ و يضيق (٢) لذلك الدائرة التي عند المبصر ، وكلما ازداد

(١) ولكن كل ذلك له مدخل عنده فقد بنحو الاعداد - س ر ه .

(٢) هذه هي الصفة التي لامرية فيها ، لكن كان عليه ره أن يسلم مثله لأصحاب الانطباع أيضاً لعدم مزاحمة قولهم قوله بإدراك النفس حقيقة - ط مد .

(٣) ان قلت : الزوايا والدائرة تضيقان لكن المرئي لا يندمج ولا ينطوي فليصل قاعدة الشعاع ببعض المرئي وليبصر ذلك البعض ونحن نبصر كله ولكن صغيراً .

قلت : على القول بالشعاع موضع الابصار قاعدة المخروط ، ففي البعد تلك القاعدة كمرآة صغيرة والمرآة الصغيرة يترائي فيها المرئي بشكله ولكن صغيراً ، كما أن سبب الصغر على القول بالانطباع أن صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحدث فيه زاوية مخروط متوهم لا تحقق له ، رأسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي ، وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ، وتصغر بصغرها الجزئي الذي يقع فيها من الجليدية ، ولا شك أن المنطبع في الأصغر أصغر ، فعندهم موضع الابصار زاوية ذلك المخروط المتوهم . وأما عدم وضوح المرئي البعيد على القول بالشعاع فليضعف الشعاع لتفاوته كيفاً أي شدة و ضعفاً بحسب القرب والبعد من رأس المخروط وقاعدته - س ر ه .

الشيء بعداً ازدادت الزوايا ضعفاً ، والدائرة صفراً إلى أن ينتهي في البعد إلى حيث لا يمكن الإبصار .

وكقولهم : يرى الشيء في الماء أعظم منه في الهواء ، لأن الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة ، وأما في الماء فينعطف الشعاع إلى السهم و يتراكم من سطح الماء إلى المرئي فيرى المرئي أعظم ، لأن^(١) الزاوية التي يارزائه في الجليدية بحالها في العظم ، وعظم المرئي تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه^(٢) ينفذ مستقيماً ، و بعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ إلى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ مستقيماً ومنعطفاً معاً من غير تمايز ، وذلك إذا قرب المرئي من سطح الماء . وأما إذا بعد فيرى في الموضعين لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين .

وكقولهم : إذا غمضنا^(٣) إحدى العينين ونظرنا إلى القمر نراه قمرين ، لأن الامتداد الشعاعي الخارج منهما ينحرف عن المحاذاة ، ويتقاطع سهماهما قبل الوصول إلى المرئي ، فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين . وهكذا في الأحوال ، و إذا وضعنا^(٤) السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا إلى السراج فإنا نراه اثنين وإذا نظرنا إلى إحدى الخشبتيين الدقيقتين

(١) أى لا كما في الهواء إذ لا تبقى بحالها في العظم كما ذكر ، وإن الخروط يستدق كلها بعد المرئي ، وأما هنا فلتراكم الشعاع لعظم الزوايا والدائرة فتكون الدائرة كمرآة كبيرة فيكون المرئي كبيراً - س ر هـ .

(٢) ان قلت : الشعاع والماء كلاهما بسيط وأجزائهما متشابهة فلو نفذت بالا استقامة أو بالانعطاف لا تفتت الكل فيهما .

قلت : سيأتي أن قوة الشعاع في السهم فإذا اختلف بالقوة والضعف جاز اختلافه في الاستقامة والانعطاف - س ر هـ .

(٣) أى فتحناها بعد الغمض ففي أول الفتح بعد الغمض نرى القمر أو غيره أى شيء كان شبيهاً كأنه ينفصل أحدهما عن الآخر ففي العبارة قصور كما ترى - س ر هـ .

(٤) بل أحدهما على العين مع اختلاف في الوضع أى وضع العين لوضعها ، فالمراد بالوضع الموضع المقول المصطلح أى نضع الإصبع بحيث يتور جلد الجفن و يخرج الحدة فيخالف وضع العين الصناعي وضعه الطبيعي - س ر هـ .

المتحاذيتين للبصر مع اختلافهما في القرب و البعد نرى الأخرى اثنتين .

وكقولهم : إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر فإننا نرى في الماء قمرأ بالشعاع النافذ فيه ، و في السماء قمرأ بالشعاع المنعكس من سطح الماء .

هكذا نقل بعض العلماء عنهم . وفيما لا يخفى ^(١) من النظر و الأولى أن نرى ^(٢) قمرأ في السماء بالشعاع النافذ إلى السماء بالاستقامة ، و نرى قمرأ في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء إلى السماء . نعم هاهنا شيء آخر و هو إذا قد نرى في الماء المقتصد في اللون ثلاثة أقمار أحدها في السماء بالشعاع النافذ إليه مستقيماً بلا واسطة ، و الثاني و الثالث في الماء أحدهما يرى بالشعاع المنعكس إلى القمر من سطح الماء الظاهر ، و الآخر يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقلع إلى القمر ، و من هذا القبيل رؤية الشيء اثنتين عند توسط المرآة على وضع خاص بيننا و بينه ، إحداها بالاستقامة ، و الأخرى بالشعاع الممتد من الباصرة إلى سطح الجسم الصقيل المنعكس منه إلى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه .

و كقولهم : إن السبب في رؤية الشجر على شاطئ النهر منكوساً إن الشعاع إذا وقع على سطح الماء ينعكس منه إلى رأس الشجرة من موضع أقرب إلى الرائي ، و إلى أسفله من موضع أبعد منه إلى أن يتصل قاعدة الشجرة بقاعدة عكسها ، و النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الأشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء ، فيرى رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء لكونه أبعد منه ، و باقي أجزائه على الترتيب إلى قاعدة الشجرة فيراها منكساً ، و بيان هذه الأمور و نظائرها على التحقيق في علم المناظر .

(١) أقول : لا غبار عليه غايته ان السمتلئ أعنى قولنا في السماء غير مذكور في الفقرة الأولى ، و أما في الثانية فلم يقولوا نرى قمرأ في الماء بل قالوا في السماء لان مذهبيهم ليس الا نطباع في الرائي بل منهبيهم انعكاس الشعاع من المرآة الى المرئي بحيث يحدث الزاوية هناك ، فإذا وقع في مقابلة الرائي جسم صقيل انعكس شعاع بصره منه الى نفس ذلك الرائي فيرى نفسه على رأيهم لا صورته و شبهه لكن لا شعوره له بالا انعكاس فيتوهم انه براه بالاستقامة - سره .

(٢) كذا .

فصل (٩)

في سبب الحول و فيما وقع الخلاف بين أصحاب الشعاع و اصحاب الانطباع في سبب الحول

فزعم أصحاب الانطباع إن شبح المبصر أول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية ، و الإبصار ليس عندها و إلا لكان الواحد ^(١) يرى الاثنين ، كما إذا لمس شيء باليدين كان لمسين ، و لكن كما أن الصورة الخارجية يمتد منها في الوهم مخروط يستدق إلى أن يضع زاويته ورآء سطح الجليدية ، كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى منه بواسطة الروح المصوب في العصبين المجوفين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط ؛ فيلتقي المخروطان و يتقاطعان هناك ، و ورآء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ يتحد معهما صورة شبحية واحدة عند الروح الحامل للقوة الباصرة ، فإن لم يتأد ^(٢) الشبحان إلى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصر فحينئذ ينطبع من كل شبح بنفذ عن الجليدية صورة أخرى عليحدة فيرى الشيء الواحد شيئين .

و قال أصحاب الشعاع : هذا العذر فاسد ، لأننا إذا تكلفنا الحول و نظرنا إلى الشيء نظر الأحول نراه أيضاً إثنين كما يراه الأحول ، و نحن نعلم أن عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبين في داخل الدماغ ، فإن التقائهما ليس على وجه يبطل و يعود متى شئنا . و أيضاً لو كان في مقابلنا شيان أحدهما قريب ، و الآخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد ، ثم نظرنا إلى الأقرب إلينا و جمعنا البصر عليه كأننا لا ننظر إلى غيره ، و إنا نراه واحداً ، و نرى الأبعد في هذه الحالة شيئين ولو نظرنا إلى الأبعد كذلك كان الأمر بالعكس من ذلك ، فلو كان السبب في الحول

(١) كذا قال كتبه من الفضلاء ، و فيه انه لو كان كذلك لسمع الصوت الواحد صوتين لكان الصاخين و عدم التادية الى مد - س - ر .

(٢) هذا و كذا السبب الذي سينقله من أصحاب الشعاع يتم لو ثبت انه لا يرى الاحول الذي هو ذو العين الواحدة الشيء الواحدانين ولم أحققه - س - ر .

ما ذكره من انحراف العصبتين لما تصور أن يرى في حالة واحدة أحد الشئتين واحداً والآخر اثنين ، فليس السبب ما ذكره أصحاب الانطباع . بل السبب ^(١) فيه إن النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي . ثم إن قوة هذا النور وسلطنته في سهم المخروط ، وسميته خط الشعاع ؛ وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر يتحدان على نقطة هناك ، وجمع البصر على الشيء يوجب إقاع سهمي المخروط عليه ، فإذا جمعنا البصر على الشيء الأقرب فقد وقع السهمان عليه ، وفي تلك الحالة يقع على الشيء الأبعد من كل مخروط طرفه الوحشي دون السهم ، ودون طرفه الأتسي ، والمراد بالطرف الأتسي ما يلي المخروط الآخر ، وبالوحشي ما يقابله ، فيرى الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئاً واحداً ، والأبعد اثنين إذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما في الأقرب إلى جنبه ما يخرج من العين اليمنى إلى جنبه الأيسر ، وما يخرج من العين اليسرى إلى جنبه الأيمن . وأما إذا جمعنا البصر على الأبعد فقد وقع السهمان عليه في موضع واحد ، وعلى الأقرب في موضعين ، وعلى جنبه ، لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الأيمن ، والخارج من اليسرى على جنبه الأيسر ، فيرى الأبعد شيئاً واحداً ، والأقرب اثنين ، وهكذا حال الأحوال فإن سهمي مخروط عينية لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعدة ، أو يلتقيان من العينين في الهواء قبل الوصول إلى المرئي ، وإنهم أبدأ يرون الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليها إلا أن يتكلفوا التقائهما على شيء واحد لو أمكن حينئذ يرونها واحداً كما هو .

واعلم ^(٢) أن أصحاب انطباع الأشباح ، ذكروا أسباباً أخرى للحول :

(١) فرض حسن بوجه به الرؤية البصرية توجيهاً حسناً غير أنه غير متعين لجواز أن يمرض مكان خروج الشعاع من البصر إلى البصر دخول الشعاع من نحو البصر إلى البصر بين الوضع الذي فرضوه في كلامهم . ط م د .

(٢) هذان الوجهان ضعيفان أما أولاً فلأننا إذا تكلفنا الحول أو كان في مقابلتنا خشان قريب وبعيد وجمعنا النظر على أحدهما على ما مر لزم أن يكون الروح الصوب متحركاً وساكناً في حالة واحدة على جمع النظر المذكور ،

منها حركة الروح الباصرة يُعَمَّنة و يُسَرَّة فيرسم الشبح في بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين ، و هو مثل الشبح المرسوم في الماء الساكن مرة ، و في الماء المتوج مراراً كثيرة .

و منها حركة الروح الذي وراء تقاطع العصبتين إلى قدام و خلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة إلى حس المشترك ، و أخرى إلى ملتقى العصبتين ، فيتأدى إليهما صورة المحسوس قبل أن ينمحي ما تأدى إلى الحس المشترك أو الملتقى فيحينئذ يحصل في كل واحد منهما صورة أخرى مرئية ، والفرق بين هذا السبب و الذي قبله أن هذه الحركة المضطربة إلى قدام و خلف وكانت تلك بعنة و بسرة .

فصل (١٠)

في انه لا بد في الابصار من توسط الجسم الشفاف

و اعلم أن الحجة على ذلك أن تأثير القوى المتعلّقة بالأجسام في شيء و تأثرها عنه لا يكون إلا بمشركة الوضع ، و منشأ ذلك إن التأثير والتأثر لا يكون إلا بين شيئين بينهما علاقة علّية و معلولية ، و هذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة و ما يتعلّق به من مادة أو موضوع أو بدن ، لأنها إما علّة ذاته أو علّة تشخصه أو كماله و متحققة بالعرض^(١)

و في حالتين على تكلف العول . و أما ثانياً فانه يلزم أن يرى أكثر من الاثنين كشبح السراج المرسوم في الماء المتوج - س ر ه .

(١) المراد بالتحقق بالعرض هو التحقق بالنفع مسامحة و الا فالتحقق بالعرض هو التحقق المجازي ، و لا يدخل ذلك في البراهين . هذا و مع ذلك فالبيان ليس بياناً برهانياً ، و لوصح البيان كانت نتيجته أنه لا بد في التأثير الجسماني من كونه في الخارج عن الجسم المؤثر و هو مع ذلك ممنوع لظهور تأثير الصور في موادها و أجسامها . و أما كون الجسم التأثير ذاتي و ابتعاد من الجسم المؤثر فلم يبين بعد . و أما قوله : و أما إذا كان الجسمان متجاورين متصلين فكانهما كانا جسماً واحداً الخ فمن المعلوم أن المقدمة المشتلة على التشبيه شمربة لا برهانية ، فالصحيح أن تبني المسألة على التجارب دون البيان العقلي المحض - ط مد .

بينها وبين ماله نسبة وضعية إلى ذلك المتعلق به ، فإنَّ العلاقة الوضعية في الأجسام بمنزلة العلاقة العلية في العقليات ؛ إذ الوضع^(١) هو بعينه نحو وجود الجسم^(٢) وتشخصه ،

(١) وذلك لأن القدار الذي يعد مادة الجسم الطبيعي لقبول القسمة الفكية و يقبل بذاته القسمة الوهمية من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود للجسم الطبيعي ، ومن عوارض الماهية له لا من عوارض الوجود كما صرح به مراراً ، فتلك الهيئة العاصلة بالنسبتين للاجزاء العاصلة في قوام وجود الجسم داخلة في نحو وجوده وبها هوية . واعلم أن الوضع قد يطلق ويراد به كون الشيء مجاوراً أو معاً ذياً أو نحوها لشيء ، وهذا بالحققة نوع من مقولة الاضلة ، و يطلق ويراد به الهيئة العاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض في الجهات ، و بسبب نسبتهما الى الخارج ، وهذا هو المقولة كالقيام فانه حياة حاصلة للقائم بكله بسبب الوضع الاضافي والمجاورة المخصوصة للاجزاء ، ونسبتها الى الخارج بحيث لو بقيت نسبة الاجزاء بحالها و زالت النسبة بينها وبين الخارج لم يكن ذلك الوضع . اذا تقرر هذا فنقول : الوضع الذي يقال ان تأثير القوى بشاركته ، وعبر عنه بالعلاقة الوضعية هو البنى الاضافي كالمجاورة والمحاذاة ونحوهما ، والذي هو بعينه نحو وجود الجسم وتشخصه لوسلم انما هو معنى المقولة ، اذ لو لم يكن اشارة تشخص الجسم الا بالهيئة المخصوصة لاجزائه لاشك انها ادخل في ذلك ، ولادخل للاضافة الى الخارج في قوام وجود الشيء ، وتشخصه ، لان مقوم الشيء ثابت له و لوقطع النظر عن جميع ماعداه . والجواب ان الراد بالوضع في قوام تأثير الجسائي بشاركة الوضع هو المقولة المخصوصة لا الاضافة ، فانها امر اعتباري لا مصلية لهائي التأثير ، و ان اردف أحياناً بالاضافة كما يقال تأثير الجسائي بشاركة الوضع والمحاذاة فالمراد بها أيضاً تلك الهيئة البسيطة اللازمة للنسبتين ، لا أن نفس تلك النسبة الى الخارج مصلية ، وذلك كما اذا قلنا للحس اللا بشرط في ضمن الانسان الحكم الفلاني لا يلزم أن يكون ذلك الحكم له مأخوذاً بشرط لا ، على أنه بتقدير أن يكون الراد به الاضافة المخصوصة يتم التقريب أيضاً ، لان مراده لده بيان سبب المصلية بان الابداء لما كان متفرعاً على الوجود و كان وجود الجسم متقوماً بالهيئة الملازمة للنسبة الى الخارج كان ايجاده أيضاً مشروطاً باضافة مخصوصة الى الخارج كالمجاورة ونحوها ، فتقوم ايجاد الجسائي بهذا الوضع نشأ من تقوم وجوده بذلك الوضع - س و ه .

(٢) كان الراد بكون الوضع نحو وجود الجسم كونه جهة من جهات تميزه ، كما انهم يقولون ان الجسم التعليمي هو تميز الجسم الطبيعي هذا ، وهذا المعنى

فإذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بأن يتصل طرفاهما فكأنهما كانا جسماً واحداً ، فإذا وقع تأثير خارجي على أحدهما فيسري ذلك التأثير إلى الآخر كما تسخن بعض جسم بالنار ، فإنه يتسخن بعض الآخر أيضاً بذلك التسخين . و كما استضاء سطح بضوء النير يستضيء سطح آخر وضعه إلى الأول كوضعه إلى ذلك النير . وإنما قيدنا التأثير بالخارجي لأن التأثير الباطني الذي لا يكون بحسب الوضع لا يسري فيما يجاور الشيء .

فإذا تقرر هذا ^(١) فنقول : إن الإحساس كالأبصار وغيره هو عبارة عن تأثر القوى الحاسة من المؤثر الجسماني و هو الأمر المحسوس الخارجي ، فلا بد هاهنا من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة و ذلك الأمر المحسوس ، و تلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادي بينهما ، إذ لا علاقة بين أمرين لا اتصال بينهما وضماً ، ولا نسبة بينهما طبعاً ، بل العلاقة إما ربط عقلي أو اتصال حسي ، فلا بد من وجود جسم واصل بينهما ، و ذلك الجسم إن كان جسماً كثيفاً مظلم الاثنخ فليس هو في نفسه قابلاً للأثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر ؟ أو ارتباط المنير بالمستنير ؟ فإن الرابط بين الشئين لابد وأن يكون من قبلهما . لا أن يكون منافياً لفعلهما ، فإن ذلك لابد أن يكون بينهما جسم مشفّ غير حاجز ولا مانع لوقوع أحد الأمرين أغني النور من النير إلى المستنير أو من البصر إلى ^(٢) المبصر ، أو تأدية الشبح من المبصر إلى البصر .

ثم يضح مزيد اقتراح على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر كما يظهر من بعض كلماته رحمه الله - ط مد .

(١) لا يقال : هذا يقتضي أن يتحقق الابصار اذا قرب المرئي من البصر قرباً مفرطاً لكمال الاتصال حينئذ ، فإية حاجة الى توسط الشفاف ليحصل الاتصال فإنه حاصل بحد ذاته . لانا نقول : لكل تأثير لخاص مشروط بوضع لخاص و اتصال مخصص ، فالوضع الخاص أن لا يكون قرباً مفرطاً ، ولا بعداً مفرطاً ، و الاتصال المخصوص أن يكون بتوسط الشفاف - م ر ه .

(٢) التردد للتطبيق على المذاهب الثلاثة في الابصار ، فالاول ناظر الى منعيب أصحاب الشاع ، و الثاني الى ملهـب شيخ الاشراق ، و الثالث الى منعيب الانطباع م ر ه .

فعلى هذا يظهر فساد قول من قال : المتوسط كلما كان أرق كان أولى فلو كان خلاً صرفاً لكان الإِبصار أكمل حتى كان يمكن إِبصارنا النملة على السماء ، لا بما ذكره في جوابه بأن هذا باطل فليس إذا أوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الإِبصار لزم أن يكون عدمه يزيد أيضاً في ذلك ، فإن الرقة ليست طريقاً إلى عدم الجسم ؛ لأن اشتراط الرقة في الجسم المتوسط لو كان لأجل أن لا يمنع نفوذ الشعاع فصح إنه إذا كان رقة الجسم منشأ سهولة النفوذ كان عدم الجسم فيما بين أولى في ذلك ، وكانت الرقة على هذا التقدير طريقاً إلى عدمه . بل فساد له لأنه لو لم يكن بين الرائي والمرئي أمر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل وانفعال .

فإن قلت : إن الشيخ اعترف بأن هذا النوع من الفعل والانفعال لا يحتاج إلى ملاقات الفاعل والمنفعل ، فلو قدرنا الخلاه بين الحاس والمحسوس فأني محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس ؟ بل الخلاه محال في نفسه والملاء واجب .

قلنا : قد مر سابقاً إن ملاقاتهما وإن لم يكن واجباً لكن يجب مع ذلك إما الملاقاة ، وإما وجود متوسط جسماني بينهما يكون به مجموع المتوسط والمنفعل في حكم جسم واحد بعضه قبل التأثير لوجود الاستعداد فيه وبعضه لا يقبل لعدم الاستعداد ، فلو فرض أن ليس بين النار والجسم المتسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين وتسخن لعدم الرابطة ؟ وكذا لو لم يكن بين الشمس والأرض جسم متوسط ، لم يقبل الأرض وضاً ولا سخونة ؟

فصل (١١)

في انحصار الحواس في هذه الخمس

الجمهور من الناس زعموا إمكان وجود حاسة سادسة غير هذه الخمس . والعكاه أنكروا ذلك واحتجوا عليه كما نبه الشيخ في بعض كتبه من أن الطبيعة^(١) لا ينتقل

(١) الحجة لا ريب في استقامة تأليفها إلا أن في مقدّماتها ما هو أصل موضوع ،

وهو أن الإنسان آكل الحيوانات أعني المركبات النصرية الحية ، ولا بد في تمام

الحجة من بيان هذه المقدمة ، وتوضيح ذلك أن الاطّاع من العكاه السالفين بنوا

من نوع أخص إلى نوع أعم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الأخص . فهكذا الطبيعة لم ينتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا وقد استكملت جميع ما في تلك المراتبة ، فلو كان في الإمكان حس^(١) آخر لكان حاصلًا للحيوان ، فلما لم يكن حاصلًا في الإنسان الذي هو أكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا أن لاحاسة في الوجود غير هذه .

فصل (١٢)

في المحسوسات المشتركة بينها

زعم بعض الناس أن المحسوس بالذات ليس إلا الكيفيات المحسوسة ، وغير ها

الكلام في ترتيب الخلقة على ما تعطيه الفنون الطبيعية السابقة و فن الهيئة وأمانها ، والذي تعطيه هو أن المركبات المنصرية البية منحصرة في أنواع الحيوان التي تعيش على بسيط المركز و هو الأرض ، و الأنواع الحيوانية التي أمكنها بالاستقراء ، و حصلنا مالها من آثار الحياة بالحس و التجربة أكملها النوع الانساني المجهز بالتفكر و الفكر مع ماعنده من أنواع السموات الحيوانية ، و يستنتج من ذلك ان الانسان أكمل ما وجدناه من الأنواع الحيوانية وجوداً لظهور باقي مقدمات البيان واستقامتها ، نعم دينا لو وجدنا نوعاً من شعور خاص في شيء من الحيوان أن نحصل شيئاً يسانحه و يماثله في الانسان كما هو كذلك . و أما بناءً على الفرضيات العلمية الحديثة التي ترى جواز كينونية المركب العيوي في غير هذه الأرض السكونية لنا فمن المستصحب اثبات أفضلية الانسان من كل حيوان مفروض غيره ، بل لابد من اقامة البرهان على امتناع وجود نوع حيواني أكمل و أشرف وجوداً من الانسان ، و ما أصعب بالنظر الى الاصول الدائرة المعروفة في الفلسفة - ط مد .

(١) لا يخفى انه غير تام على الشهور من عدم استلزام الامكان الذاتي الامكان الوقوعي ، نعم يتم على ما هو الحق من أن كل ماله امكان ذاتي فهو واقع في عالم العقل ، اذ يكفي هناك مجرد الامكان الذاتي ولا يحتاج الى استمداد مادة ، و العقل لا محالة فعال فيبادونه الا أن يعدل الامكان في كلام الجمهور على الوقوعي فتأمل .

س ر ه .

محسوسة بالعرض ، فليس للمحسوس محسوس^(١) مشترك بالذات . وليس كذلك ؛ لأن المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه أثر في القوة الحاسة ، والمحسوس بالعرض ما لم يكن كذلك ؛ فليس هو محسوساً بالحقيقة ، ولكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة ، مثل إحساسنا أبا زيد فإن المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورة منه في الحس ، وأما كونه أبا فليس بمحسوس ألبته ، إذ ليس منه في نفسنا رسم و خيال وشبح بوجه من الوجوه ؛ بل العقل يدرك بمقايسته إلى إنبته إضافة الأجرة . وهذا بخلاف المقدار ، والعذر ، والوضع ، والحركة ، والسكون ، والقرب ، والبعد ، والمماسية ، والمباينة ، فإنها وإن كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الإحساس بشيء آخر كاللون والضوء في الإبصار ، والحرارة والرطوبة في اللمس ، وغيرها في غيرها ، والشئ الذي يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر لا يخرج عن أن يكون في ذاته محسوساً ، بل المحسوس بالذات مالا واسطة له في العروض ، لاما لا واسطة له في الثبوت ؛ كما حقق ذلك في بيان الموارس الذاتية في علم الميزان .

فالحاصل أن كل ما يقال إنه محسوس فإما أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أثر أولاً يحصل ، فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض ، وإن حصل فلا يخلو إما أن يتوقف

(١) بل محسوس مشترك بالعرض اذ على هذا المحسوس بالذات منصرفي الكيفيات المحسوسة الضمنية ، فلم يكن الكم والوضع وغيرهما من الامور المحسوسة بالذات المشتركة بل من المحسوسة بالعرض والجواز ، لكن يقول قده ليس كذلك لانه يحصل منها أثر في الحس بل تضرعها نفسها له ، والمحسوسة وصف لها بحال أنفسها لا بحال متعلقاتها ، فلامني لجعلها محسوسة بالعرض مشتركة بل هي محسوسة بالذات بهذا المعنى مشتركة ، وإن احتاجت في كونها محسوسة الى الواضحة في الثبوت كحركة اليد ، فانها واسطة في الثبوت لحركة المفتاح لكن لا يحتاج الى الواضحة في العروض مثل حركة السفينة لحركة جالسها . م ر .

(٢) الكلام لا يخلو عن تشويش وتسامح ، ومحصله ان لكل حاسة محسوساً لا يشاركها فيه غيرها . وأما المشتركات التي يشترك فيها أزيد من حاسة واحدة كالبعد والشكل ونحوهما فانما يدرك بضرب من الفكر - ط مد .

الإحساس به على الإحساس بشيء آخر أو لا يتوقف ، فالأول هو المحسوس الثاني ، والثاني هو المحسوس الأول .

أقول : هذا بحسب جليل النظر ، و أما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس ، لا الأمر الخارجي المطابق لها ؟

وإذا عرفت ذلك فنقول : إن البصر يحس بالعظم ، والعدد ، والشكل ، والوضع . والحركة ، والسكون ، بتوسط اللون .

و قال قوم : إن الحركة غير محسوسة ، وإن السكون غير محسوس .

و احتجوا على الأول بأن الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها وإن كانت في غاية السرعة .

وعلى الثاني بأن السكون أمر عديم فكيف يحس به ؟

واعلم أن معنى كون الحركة والسكون محسوسين أن العقل بإعانة الحس يدركهما ، فإن الحس يدرك الجسم تارة قريباً من شيء وتارة بعيداً ، وهكذا على التدرج فيحكم العقل بأن ذلك الجسم متحرك خارج من القوة إلى الفعل ، و أما معنى خروج الشيء من القوة إلى الفعل فليس من مدركات الحس لأنه أمر نسبي إضافي . وكذا الحس يدرك جسماً واقفاً في مكانه غير زائل ، فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار وعدم الانتقال ، وليس للحس أن يدرك استقرار الجسم أو غير انتقاله وزواله عن المكان الأول ؛ لأن الأول إضافي ، والثاني عديم ، و شيء من الأمور الإضافية والعدمية ليس من مدركات الحس ، و لذلك راكب السفينة لما لم يدرك حسه باختلاف أوضاع السفينة وقربها وبعدها بالنسبة إلى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبهه أن يكون إدراك الحركة والسكون أمراً ذهنيّاً بشركة الحس كالבصر .

وأما ألمس فيدرك أيضاً جميع الأمور المعدودة^(١) بتوسط إدراك الصلابة واللين ،

(١) و من الشتركات للكل الجهة حتى الذوق إذا وصل إليه طعم من جهة

الخارج أو من جهة الحلقوم فيفرق بينهما ، وأما العظم المقداري ففي غير البصر واللمس إدراكه بالمرض مشكك . س . د .

والحرّ، والبرد، ونحوها، وكذا الذوق يدرك الطعم، وبتوسط الطعم يدرك بالعظم بأن يدرك طعماً كثيراً، و يدرك بالعدد بأن يجد طعمواً مختلفة، فأما إدراكه^(١) للحركة والسكون ضعيف جداً بل لا يكون إلا بالاستعانة باللمس.

وأما الشم فإنه لا يدرك شيئاً من ذلك إلا العدد بإعانة من العقل، وهو أن يعلم أن الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت ثانياً.

وأما السمع فإنه لا يدرك العظم ولكنه يدل العقل بشر كته بأن الأصوات القوية لا يحصل في غالب الأمر إلا من الجسم العظيم. وبالجملّة فإن إدراك البصر لهذه الأشياء المحدودة أقوى، وإن كان إدراكه أيضاً بإعانة من العقل. وإن سلّمت الحق فاعلم أن لاشيء من الإدراك الحسي إلا وقوامه بالإدراك الخيالي، ولا شيء من التخيل إلا وقوامه بالتفعل، كما أن الحس لوجرد عن العقل لم يكن موجوداً، ولا أمكن وجوده منعاناً عن العقل، وليس الحواس بالقياس إلى مستعملها كآلات الصناعة بالقياس إلى مستعملها حيث يتصور للقدوم والمنحت وجود، وإن فرض عدم النجار، ولا يتصور للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية في الإنسان، وعن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان. وكذا لا يتصور للنفس وجود إلا بالعقل، ولا للعقل وجود إلا بالباري جلّ ذكره. وقد انجرّ الكلام إلى هذا المطلب وليس هاهنا محل تحقيقه وكأنه قد مرّت الإشارة إليه سابقاً، فإذا كان الأمر في الحواس ما ذكرناه فهكذا يجب أن يعلم الحال في المحسوسات، فكأنّ محسوس فهو معقول بمعنى إنه مدرك للعقل بالحقيقة، لكنّ الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الإدراك الجزئي الذي بوساطة الحس بالمحسوس قسماً للمعقول أعني إدراك المجردات الكلّية هذا.

وربما توهّم بعض الناس إنه لا بدّ للحيوان من حس آخر غير هذه الخمسة لإدراك تلك الأمور المحدودة، وهذا باطل لما علمت أن تلك الأمور من المحسوسات المشتركة التي يدرك بكل واحد من هذه الخمسة، فهي غير محتاجة إلى حسّ سادس، بل لو كان في الوجود حسّ آخر كان معطلا من جهة أن الحواس الخمس بل بعضها وافية بإدراك هذه الأمور، والتعطيل مستحيل كما علمت في الوجود.

(١) أي الابنية و أما الكيفية قوية كما لا يخفى - س ر .

الباب الخامس

من علم النفس في الإدراكات الباطنة وفيه فصول :

فصل (١)

فى الحس المشترك و يسمى ببطاسيا أى لوح النفس

و هي قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور^(١) . و عندنا قوة نفسانية استعداد حصولها في مقدم الدماغ بل في الروح المصوب فيه يتأدى إليها صور المحسوسات الظاهرة كلها ، والحواس بالنسبة إليها كالجواسيس الذين يأتون بأخبار النواحي إلى وزير الملك . واحتجوا على إثباتها بحجج ثلاث ؛ أحداها إنا نحكم بأن هذا الأيىض حلو أو ليس هذا ذاك ، والقاضي على الشئيين يجب أن يحضره المقتضى^(٢) عليهما ، وهذا القاضي الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسة ، إما أولا فلأن إدراكه للمحسوسات لا يكون

(١) ولذا أشكل عليهم المواد الجسماني ، و وقع بعضهم فى القول بالتناسخ .
و أما عند المصنف قده فالبعن المقدم من الدماغ مظهره لامحله كما قال : قوة نفسانية أى هي من صقع النفس لا البدن ، وقال : استعداد حصولها اى لا أن نفس حصولها فيه ، كما أن النفس استعداد حصولها فى البدن لا أن حصولها فيه - س . ر .

(٢) اعترض عليه بان الحاكم لا بدو أن يحضره الطرفان و النسبة و هي أمر معنوى مدرك للوهم فلاثبت بهذه الحجة الحس المشترك .

والجواب ان النسبة فى الصور صورية كما أنها فى المعاني معنوية ، ففوقية الساء على الارض وضعية ، و فوقية النفس على القوى معنوية ، و الاولى دركها وظيفية الحس المشترك ، و الثانية دركها وظيفية الوهم ان كانت جزئية - س . ر .

إلا بآلة جزئية . وإما ثانياً فلأن هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التي لا عقل لها ، إذ لو لا ذلك لتمنعت عليها الحياة ، ولو لم يكن الشم والشكل دالاً لها على الصورة المطلوبة لم تطلبها أو على الصورة المهروب عنها لم تهرب عنها . فظهر أن للمحوسات الظاهرة اجتماعاً في قوة جزئية إدراكية ، وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من مدرك باطني جزئي وهو المسمى بالحس المشترك .

وهذه الحجة ^(١) لا يخلو عن ضعف إذ العقل في الإنسان والوهم في الحيوان جامع لجميع القوى المدركة وغيرها ، وهو الحاكم على مدركاتها والمستعمل للجميع ، فيكفي للحكم بأن هذا الأيض هذا الحلو إذا أبصر بياض السكر ببصره ، وأدراك حلاوته بنوقه .

وأيضاً إذا عقلنا الإنسان ^(٢) الكلبي ثم شاهدنا شخصاً معيناً منه حكمنا بأن هذا (١) أقول بل هي قوة مثبته .

بيانها أنه كما أن الهولي والصورة اللتين هما نوعان من الجوهر ليسا جسماً بل اللتان تأدى تركيبهما إلى الوحدة وصارتا نوعاً واحداً آخرته وهو الجسم ، كذلك البياض الذي في البصر ، والحلاوة التي في النوق ليسا مناط الحكم بأن هذا السكر هذا الحلو ، وكذا نفس تركيبهما الحقيقي فانه عمل المتصرف التي شأنها الفعل لا الدرك ، فان عملها كانضمام شيء إلى شيء بفعل الطبيعة كأن نضم شيئاً إلى شيء بخشبة حيث لاشعور للخشبة بالانضمام الذي هو عملها بل الحكم إدراك التركيب والانضمام الحقيقي فانه تصديق ، والتصديق قسم من العلم ، ولذا يقال : أنه إدراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة ، فهذا الحكم الجزئي أعنى إدراك هذه الهيئة التركيبية من الجس المشترك وليس من العقل لانه لا يدرك الجزئي ولا يحكم حكماً جزئياً في مقامه العالي ، وان قلنا بدركه للجزئيات كما هو الحق فانما هو في مقامه النازل أعنى مقام الحواس والعقل النازل الحاكم حكماً جزئياً هو الحس المشترك ، ولو أدرك الجزئيات المحسوسة في مقامه العالي فأية حاجة إلى اثبات الحواس - س ر هـ .

(٢) أقول : هذا ليس تركيباً حقيقياً واتحاداً واقعياً بل هي وحدة حقيقية فلا يحتاج إلى قوة عليحدة بل المعنى بالحكم والاتحاد هنا أن زبداً مثلاً رقيقة الإنسان ، والإنسان حقيقته ، فزبد مادي محدود ، والطبيعة المرسله الانسانية مجردة فكيف يكون هو هي ؟ كما إذا كانا جزئيين أو كليين الامن باب سخرية الرقيقة مع الحقيقة ، فكما لا يحصل من مادي مجرد نوع واحد طبيعي كما مر كذلك لا حاجة هنا إلى قوة واحدة حقيقية بل يكفي القلب

الشخص إنسان مع أن الإنسان كلّي معقول والشخص جزئي محسوس ، فلو كان الحاكم على الشئين لا بدّ وأن يدركهما بالذات ؛ فلزم أن يكون هاهنا قوة مدركة غير العقل وغير الحس تدرك للمعقول والمحسوس جميعاً ، لأن إدراك العقل مقصور على الكلّيات ، وإدراك الحس مقصور على الجزئيات ، فلو وجب للحاكم على الجزئي بالكلّي أن يدرك الطرفين جميعاً بلا واسطة قوة أخرى يكون آلة له فيلزم إما استحالة هذا الحكم وإما وجود قوى أخرى لا يكون عقلاً ولا حسّاً واللّازم بقسميه باطل ، فكذا الملزوم .

قال بهمنيار : ^(١) وعندي إنه ليس يجب أن يكون الحاكم بأنّ هذا اللون هو هذا الطعم مدركاً للصور المحسوسة ، كما إنه إذا أثار الإبصار الشهوة لم يجب أن يكون القوة الشهوانية درآكة بل يصح أن يكون النفس مدركة للطعم بالذوق واللّون بالبصر ، ثم يحكم قوة أخرى بأنّ هذا الطعم لشيء . هذا لونه انتهى .

أقول : لا غبار على كلامه هذا ، ولا يرد عليه ما أورده صاحب المباحث بقوله : وهذا جهل مفرط ، ولعلّه نسي ما حفظه في أول المنطق من أن كلّ تصديق لا بدّ فيه من تصورين فمن لم يكن متصوراً للعالم والحادث كيف يمكنه الحكم بشئ أحد هما للآخر انتهى وذلك لأن المراد من قوة أخرى في قوله ثم يحكم قوة أخرى قوة إدراكية كالعقل ^(٢) في الإنسان ، والوهم في سائر الحيوانات فمعناه إنه يحكم العقل أو الوهم بعد تنبيهه بوسيلة الذوق على الطعم ، وبوسيلة الإبصار على اللون ، بأنّ هذا الطعم

المنعوى ، لهذا ومن ثم يسمّى الجوهر المدرك للكلّيات والجزئيات في اصطلاحات العرفاء بالقلب - س ر ه .

(١) يعني أن العقل مع كونه غير مدرك للجزئيات يحكم فيها بينها ، فصح أن الحاكم ليس يجب أن يدرك الطرفين . ويرد عليه ما أورده نامة على المصنف قده ، مع أن الحاكم أن ليس يدرك الصور الجزئية فكيف يحكم كما قال الامام : وأن يدرك بالقوى والالات بأن يكون الصور فيها ، ولكن لا علم لذى الآلة بها ، فكيف يحكم أيضاً وان انعكس من القوى والالات الى صفعة ذاته فحيث يجوز انطباع الصور المحسوسة فيها مع تجرد ها وتنزهها فأية حاجة الى القوى - س ر ه .

(٢) فقول بهمنيار قوة أخرى بالنسبة الى الذوق والبصر لا بالنسبة الى النفس . والاولى أن يقال : بقوة أخرى - س ر ه .

لما له هذا اللون ، فمن أين لزم ^(١) هاهنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين . وقول الحكماء : إن العقل لا يدرك الجزئيات ، و الوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه أن العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانة بألة إدراكية كالـحس والوهم ، وكذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس وإلا فلا مدرك بالحقيقة للكليات والجزئيات في الإنسان إلا القوة العاقلة ، وفي الحيوانات لا مدرك للموهومات والمحسوسات إلا الوهم ، فهذا الاعتراض إنما نشأ عن قصور التأمل ، وسوء الفهم ، وقلة الممارسة لكلماتهم . الثانية إنا نرى قطر النازل خطأ مستقيماً والذبيالة المتحركة بالاستدارة على المجلة دائرة ، و المنطقة في الخارج ليس خطأ ولا دائرة ، فإذن تلك الأشباح في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة .

أما على مذهب أصحاب الشعاع و من يكون المبصر عنده هو الأمر الخارجي فهو يبين .

و أما على مذهب من يرى أن الإبصار يحصل بشبح المرئي فلأن حضور المادة شرط في الإبصار و في كل إحساس ، فالبصر لا يدرك المبصر إلا حيث يكون ، فبقي إن ذلك الأشباح و التمثيل في قوة أخرى ، وليست هي النفس فهي قوة أخرى جزئية . و اعترض عليه صاحب المباحث بأنكم استدلتتم بهذا على أن الرؤية بالانطباع في البصر ، والآن جعلتموه دليلاً على إثبات الانطباع في الحس المشترك . وقد سبق الإيراد عليه بهذا ، و الذي نقوله الآن : إنه لم لا يجوز أن يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة و القوة الباصرة ؟ فينتطب في الروح الباصرة حين ما كان في حيز ، ثم قبل انمحاء هذه الصورة ينتطب فيها صورة الجسم عندما يكون في حيز آخر ، فإذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بها فلا جرم أحست القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط .

(١) هذا وإن لم يلزم لأن تصور الطرفين أهم من أن يكون بلا واسطة أو بواسطة ، لكن إدراك الحكم الجزمي لم يتحقق مطلقاً لولا الحس المشترك . و عنى أن مراد به تبيين بقوة الحس المشترك ، و بنفى الإدراك هو الإدراك بلا واسطة - س ٢٠ .

وأيضاً الشيخ الرئيس قد سلم أن البصر يدرك الحركة ، ويستحيل إدراك الحركة إلا على الوجه المذكور .

أقول : الحجة على أن الإبصار لا بدّ فيه من تمثيل شبح المرئي وصورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره ، و أما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى يدرك النقطة خطأ فليس بجائر ؛ لأنّ الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئاً إلا بمشاركته الوضع ، ومالا وضع له بالقياس إلى موضوعها فلا يتأثر ولا يتفعل موضوعها منه فلا يقع الإدراك به ، إذ لا شبهة في أن القطرة عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في الموضع السابق عليه ، والمنعدم لا وضع^(١) له ، ومالا وضع له لا يؤثر في قوة جسمانية ، فلو كان البصر إدراك صورة النقطة على وضع خاص بعد انمحائها عن ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا سببه . و لزم أن يكون الحس الظاهر مدرّكاً للمفنيات ، وإدراك المفنيات مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبعة في المادة عندنا . و كما أن البداهة شاهدة على أن الحواس الظاهرة لا تدرك الأمور الماضية و الأمور المستقبلية ، فالبصر لا يدرك لوناً موجوداً في الأمس ، و الشم لا يدرك رائحة موجودة في الغد ، فكذلك^(٢) الحكم هاهنا . و أما إن الشيخ سلم أن البصر تدرك الحركة فقد مرّ بيانه من أن ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس ، لأنّ البصر يدرك بإدراك واحد دفعي أجزاء الحركة ؟ فلو ارتسمت أجزاء الحركة دفعة كما في القطرة النازلة و الشعلة الجوّالة فذلك في الحس المشترك لافي الحس الظاهر .

الحجة الثالثة و هي أقوى^(٣) الحجج إن الإنسان يدرك صوراً لا وجود لها في

(١) وما هو الوجود واحد من الاكوان الى بدل والفرد المنتشر من الايون - س ر

(٢) أي لافرق بين الماضي والاتي بقرون وأحقاب وبينها شوائب وتوالت ، فلو كان هذان مدركين للبصر كان ذلك أيضاً مدركين له والجعب مشتركة في النية ايضاً -

س ر .

(٣) بل هي أخف مؤنة عما ذكره قده بأن يقال : لو لم يكن الحس المشترك موجوداً لم يتحقق التخيل أصلاً وان كان من غير هؤلاء المذكورين لان شأن الخيال ليس الا حفظ المحسوسات الغيس واستساكها ، و أما ادراكها في الخيال فبالحس المشترك لان كلا من القوى التي فينا لها مقام معلوم ، وليس لها الا شأن واحد كالقوى والطباع ✽

الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين ، و كما يعرض للنائم في رؤياه فإنه يشاهد صوراً عظيمة محسوسة ، و أصواتاً مسموعة متميزة عن غيرها ، و كذلك الذي يشاهدها أصحاب النفوس الشريفة كالأنبياء والأولياء عليهم السلام حين سلامة حواسهم ، من الصور البهية ، و الأصوات الحسية لا يرتابون فيها ويميزون بينها و بين غيرها ، و كذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدخشة و الخوف في الحروب و الزلازل وغيرها لا تزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صوراً مناسبة لأحوالهم ، فإذا لتلك الصور وجود ، فإنَّ العدم المحض يتمتع أن يتميز عن غيره ، و ليس وجودها في الخارج و إلاَّ لرآها كلُّ من كان سليم الحس ، فإذا تلك الأمور وجودها للمدرك آخر غير القوة العقلية ، فإنَّ العقل يتمتع أن يدرك الأجسام والأبعاد و الأشكال المقدارية ، و غير الحس الظاهر لأنَّ هذه الصور في الأغلب يدرك عند ركود الحواس و تعطلها ، و كذا يدرك في المنام ، و قد يدرك في اليقظة المبصر عند غموض العينين ، فبقي أن يكون المدرك لها قوة باطنة غير العقل . و ليس الخيال مدركاً لها لأنَّ الخيال حافظ و إلاَّ لكان كلُّ ما كان مخزوناً فيه متمثلاً مشاهداً و ليس كذلك ؟ فبقي أن يكون المدرك لها قوة أخرى و هي الحس المشترك ، و موضع تعلُّقها مقدم الدماغ عند التجويف الأول ، و مظهر إدراكاته هو الروح المصوب هناك ، و هذا الروح كالمرآة التي تظهر بسببها لخلوها عن الألوان مع قابليتها صور الألوان من غير أن ينطبع فيها صورة ، فهكذا تلك الروح لبساطتها و صفائها و اعتدالها بصير سبباً لظهور الأشباح الغيبية على النفس من مثل^(١) المحسوسات ، فيدركها النفس بهذه القوة التي هي آلة لإدراك المحسوسات الغائبة من الحواس و هو المطلوب .

و استدلل من نفى هذه القوة بوجهين :

الأول إنَّ النَّائم قد يرى في نومه جبالاً من الباقوت ، و جراً من النار ، و هذه الصور العظيمة يستحيل انطباعها في جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم في الصغير ، فإنَّ محلَّ هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس ؛ فبطل القول بهذه القوة .

٥٠ التي في العالم ، فالادراك الخيالي في أي حيوان ناطق أو صامت بالحس المشترك وحفظ الصور ، وإن كان حفظ هذا الإدراك للنفس في الخيال بالخيال - س ر .

(١) مثل بضتين - س ر .

الثاني إنا كما علمنا بيداعة العقل إنا لانذوق الطعوم ولا نشمّ الروائح بالأيدى والأرجل ، كذلك علمنا بالضرورة إنا لانذوق ولا نلمس بالدماغ .
أقول : أما الأول فلا يرد علينا لأننا لانقول بانطباع الصور المدركة و حلولها في جرم من الأجرام ؟ بل هي قائمة بالنفس قياماً غير الحلول و الانطباع ، و كذا الثاني فإن الدماغ ليس محل الانطباع ؟ ولا أيضاً إليه حاجة في إدراك النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس ؟ ولا في إدراك المفيات بعد حصول الاستعداد لها ؟ إنما الحاجة إليه في كونه محل القوة و الإمكان لحدوث الصورة بسبب الرجحان ، و حامل استعداد النفس للاتصال بمبدء التصوير و التمثيل ، أما كون تلك الصور العظيمة منطبعة في جزم من الدماغ فنحن ننكره غاية الإنكار ، إذ قد أقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم ، إذ ليست من ذوات الأوضاع ؟ و مع ذلك لا بدّ من إثبات قوة أخرى غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدرّك الكلّيات ، لأنّ الجزئي بما هو جزئي تباين في الوجود للكلّي بما هو كلّي أي عقلي ، والمدرك أبداً من نوع المدرك بل عينه كما علمت ، فمدرك الجزئي غير مدرك الكلّي .

فصل (٢)

في الخيال

قوة الخيال و يقال لها المصورة ^(١) هي قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن .

و استدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلاثة :

الأول إنّ الحس المشترك له قوة قبول الصور ، والخيال له قوة حفظها ، وقوة القبول

غير قوة الحفظ بوجهين :

(١) باشتراك الاسم بينها و بين مصورة النبات ، و لملك تقول : ينبغي اطلاق المصورة على الحس المشترك لانه مصور للخيال حيث انه مدرك لا الخيال . قلنا : لما كان الحس المشترك كمرآة ذات وجهين وجه الى الخارج ووجه الى الداخل كان الخيال مصوراً لوجهه الداخلي و يحتمل فتح الواو - س ر ه .

أحدهما إنَّ القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء إذ فيه قوة قبول الأشكال دون حفظها ، فلو كان ^(١) أحد هما عین الثاني لم يجز الانفكاك .

و ثانيهما إنَّ القبول ^(٢) منشأه الإمكان والاستعداد ، والحفظ منشأه الوجوب والفعلية ، فهما حيثيتان متخالفتان مكثرتان لذات الموضوع .

و الاعتراض ^(٣) عليه بأنَّ هذا مبني على قاعدة أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . نشأ من قلة التدبر ، وقصور البضاعة في الحكمة كما مر ذكره .

الثاني إنَّ الحس المشترك حاكم على المحسوسات مدعٍ لها ، والخيال غير حاكم بل حافظ فقط ، و الشيء الواحد لا يكون حاكماً وغير حاكم .

و اعترض ^(٤) بأنه لم لا يجوز أن يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة و تارة تكون حافظة ؟ .

الثالث ^(٥) إنَّ صور المحسوسات قد تكون مشاهدة و قد تكون متخيلة ، والمشاهدة

(١) المقصود اثبات المغايرة على سبيل الكلية أى لو كان أحد هما عين الآخر لما وقع ذلك في مورد أصلاً ، فإذا وقع علينا المغايرة . وليس المقصود التمثيل كما يشعر به قوله : كما في الماء ، فلا يرد اعتراض الامام . ثم ان هذا اثبات للتعدد من جهة الانفكاك ، كما أن الدليل الثاني وكذا الثاني من الاول والثالث اثبات له من جهة تقابل الفطرين ، وهاتان كانتا مناط تعدد القوى كما مر في محله - س ر ه .

(٢) اعترض الامام عليه بأنَّ الخيال أيضاً قابل للصورة أولاً ثم يحفظها . والجواب ان القبول في الخيال معناه الموضوعية والانشاء - س ر ه .

(٣) هذا الاعتراض يناسب أصل المدعى لا الدليل ، وقدم في بيان تعدد القوى و بناء الدليل على امتناع اجتماع المتقابلين - س ر ه .

(٤) أقول : هذا الاعتراض مدفوع بان الحفظ قد يوجد بدون الحكم والاذعان ، كما أن العقل الفعال حافظ للكواذب غير مدعٍ لها ، فهذا مثل القبول والحفظ فكيف تم هذا دون ذلك ؟ - س ر ه .

(٥) أرى ان هذه الحجة مدخولة فان المراد بالتخيّل ان كان هو حفظ الصورة عادت الى الحجة الاولى و ان كان هو التصرف في الصور او ادراكها كانت حجة لاثبات المتخيلة او الواهمة دون الخيال ، والاولى ان يعتج على الخيال بالتذكر فاناربا احسننا صورة و نتذكر انها الصورة التي كنا احسنها قبل ذلك بزمان ولا يتأتى الحكم بالعينية الا مع انحفاظ الصورة في محل ثابت و هو الخيال تأمل فيه - ط مد .

غير التخيل ، فالحس المشترك يشاهد تلك الصور ، والخيال يتخيلها فهما قوتان متغايرتان .
و اعترض صاحب المباحث المشرقية بأن الصور المعقولة قد لا يكون النفس
مشاهدة لها ناظرة إياها بل ذاهلة . فذلك الصور في هذا الوقت في أي خزنة تكون ؟ .

فإن قلتم : إنه إذا أقبلت النفس إلى المبدء الفياض فاضت عليه تلك الصورة ،
و إذا أعرضت انمحت و بطلت ، لكن النفس متى أحكمت ملكة الاتصال بالعقل فيكون
متى تأهبت لإدراك تلك الصور فاضت عليها منه .

قلنا : فلم لا يجوز أن يكون كذلك في الصور الخيالية حتى أن الحس المشترك متى
تأهبت لاستحضار تلك الصور فاضت ^(١) عليه من المبدء الفعّال ؟ .

أقول : القوة التي قد حصلت لها ملكة التوجه أو الاتصال بجوهر فعّال يفيض عليها
الصور من غير تجشّم اكتساب جديد بفكر أو إحساس ، غير القوة التي لم تحصل لها بعد هذه
الملكية بل تحتاج في إدراكه إلى كسب كالا إحساس كما في الحس المشترك ، أو الفكر
كما في النفس ، فإن النفس بما هي نفس ليس لها أن تدرك المطالب النظرية متى شئت
من غير طلب و كسب إلا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تعدد الإدراكات ، و تعاقب
الأفكار ، و ترادف الأنظار ، و قوة تلك الملكة نور عقلي راسخ الوجود فاض عليها من
المبدء و هو عندنا جوهر ^(٢) فوق النفس و دون العقل الفعّال . فهكذا نقول في هذا المقام
إن إدراك المحسوسات أولاً غير محتاج إلى ملكة بل إلى شيء كاسب من حس أو شيء
آخر . و أمّا حفظها فيحتاج ^(٣) إلى زيادة ملكة ، و شدة في القوة المدركة حيث يمكنها
استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة أسبابها عن الحس ، و قد سبق

(١) المراد به عالم المثال أو النفس المنطبعة الفلكية أو الصور و الناقد الوارد
في الشرع ، و ليس المراد به الواجب تعالى أو العقل الفعّال ، لان المجرد لا يكون محل
الإشباح و الصور الجزئية الخيالية و هو ظاهر - س ر ه .
(٢) و هو العقل بالفعل - س ر ه .

(٣) و هي أثر التخيل فإن غنيت بالمبدء الفعّال تلك الملكة فلا نزاع في المعنى ،
و ان غنيت به أمراً خارجياً فليس كذلك لان الوجدان حاكم بأن تلك الملكة ليست
خارجة عنا . والحاصل ان الإدراك الذي هو حال غير الإدراك الذي هو ملكة و الاول يتم بالحس
المشترك ، والثاني بالخيال - س ر ه .

أنَّ القوة استرجمة لا توجد في الماديات . على أنَّ إثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التي يختل باهما لها شيء من الأصول الحكيمية ، فلو كنا قوة واحدة لها جهتا نفس وكمال لم يكن به بأس ، والعمدة إثبات أنها قوة جوهرية باطنية غير العقل ، وغير الحس الظاهر ، ولها عالم آخر غير عالم العقل ، وعالم الطبيعة والحركة ، وهذه القوة قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن وأجزائه ، وبها يتحقق أحوال القبر وثوابه وعذابه ، وأحوال البرزخ وبعث الأجساد ، وموضع تصرفها كل البدن ، وسلطانها في آخر التجويف الأول ، وآلتها الروح الفريري الذي هناك .

فصل (٣)

في المتخيلة والواهمة والذاكرة

أما المتخيلة فتسمى مفكرة أيضاً باعتبار استعمال الناطقة إياها في ترتيب الفكر ومقدماته . فقد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى المدركة بأنَّ الفعل والعمل غير الإدراك والنظر ؛ فإنَّ لنا أن نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض ؛ ونفصاها بعضها عن بعض لا على النحو الذي شاهدناه من الخارج ، كحيوان رأسه كراش إنسان ، وسائر بدنه كبदन فرس ، وله جناحان . وهذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو إذن لقوة أخرى .

واعتترض بأنه إن كان لهذه القوة إدراك كان الشيء الواحد مدركاً ومتصرفاً ، وإن لم يكن لها إدراك مع أنها متصرف بالتفصيل والتركيب ، بطل قولهم القاضي على الشيتين لابد وأن يحضره المتقضي عليها .

و أيضاً استخدام الوهم إياها تصرف فيها ، فإنَّ الوهم مدرك متصرف معاً .

وأجاب المحقق الطوسي عن الأول إنَّ هذه القوة ليست مدركة ؛ وتصرفها في شيتين (١)

(١) قد مر منا أن شأن التصرفة العمل كالانظام والتركيب الصادرين عملاً شعور له فلهذا يقتضي الحضور لا الإدراك ، فجواب المحقق قده في الحقيقة منع دخول هذا في قولهم القاضي على الشيتين الخ لان هذا تصرف وعمل فأين هو من الحكم الذي هو إدراك أن النسبة واقعة - س ر ه .

بقتضي حضورهما لإدراكهما ، إذ لا يجب أن يكون كل متصرف فيه مدركاً .
وعن الثاني إن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركاً ومتصرفاً من وجهين
مختلفين ، أحدهما بحسب ذاته ، والآخر ^(١) بحسب آتته ، أو كلاهما بحسب آتتين .
وموضع تصرف هذه القوة هو الجزء الأول من التجويف الأوسط ، وهي قوة للوهم ،
و بتوسطه للمقل .

و أما القوة الوهمية فقد احتجوا على مغايرتها بأن قالوا : إنا نحكم على المحسوسات
بأمر لا يحس بها ولا صورة لها في المواد ، وهي إما أمور ليس من شأنها أن يحس
بها كالعداوة التي يدركها الشاة من الذئب ، والمحبة التي تدركها السخلة من أمها .
و إما أمور يمكن أن يحس بها كما إذا رأينا ^(٢) شيئاً أصغر حكمنا بأنه عسل وحلو ؛
فإن ذلك لا يؤدي إليه الحس في هذا الوقت ، فالقوة التي تدرك هذه الأمور هي
الوهم ، لكن يدرك القسم الأول أعني المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته ، والقسم الثاني
أعني الصور الغير الموجودة باستخدام الصورة ، ولا يجوز أن يكون شيئاً من القوى المذكورة
إذ إدراكها مقصورة على الصور المحسوسة . وهذا يدرك المعاني ، فهي إذن قوة
أخرى ، وموضع تصرف ^(٣) الوهم الدماغ كله لكن الأخص به هو التجويف الأوسط .
واعلم أن الوهم عندنا وإن كان غير القوى التي ذكرت إلا أنه ليس له ذات

(١) جعل المعترض الاستخدام تصرفاً فإذا كان التصرف بالالة تنقل الكلام الى
استخدام تلك الالة ، فيلزم توسط الالة بين الالة وذى الالة و يتسلسل مع كونها
محصورة بين حاصرين ، مع أنه لا قوة أخرى واسطة ان اريد بالالة مثل القوى ، و بيد
أن يراد بها مثل الروح البخارى والاضاءة . فالحق في الجواب أن الإدراك والتصرف
هما واحد ، فان تصرف الوهم فيها عين ادراكها ، و هكذا من كل عال بالنسبة الى
الساقل ، فان النفس أيضاً تستخدم القوى و تدركها لكن ادراكها عين استخدامها ، لان
طلبها بالقوى حذوري كما مر ، فكما أن الواجب تعالى عليه قدرته كذلك النفس بالنسبة
الى القوى - س ر - .

(٢) أى مع أنه لم يكن عللاً في الواقع فندرك هذا الحكم التلطف هو الوهم ،
كما أن الحكم الصحيح بأنه علل إذا كان عللاً مدركه الحس المشترك - س ر - .
(٣) لانه رئيس القوى الحيوانية جميعاً ، و لان المتخيلة التي هي آلة الوهم تنصرف
في البطن المقدم والمؤخر - س ر - .

مغايرة للعقل ؟ بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتملّكها به وتديرها له ، فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم ، كما أن مدرّكاته هي المعاني ^(١) الكلّية

(١) هذا لو تمّ لثم أن الوهم هو العقل المتقيد وليس فليس ، لأن المحبة التي هي من مدرّكات الوهم ليست من الانتراعات التي لأفرد لها ، ولا من الكلّيات المنحصرة نوعاً في شخص . على أنه لو انحصرت لثبت الوهم أيضاً بل من الكلّيات المنتشرة للأفراد ، وأفرادها محبة هذا الإنسان ، وهذا الغم بولده وذاك الحمار وغيرها ، وهكذا محبة هذا الإنسان بولده وبوجهه وبكلشيء يحبه ، وفي يوم واحد يرد عليه ألف محبة بل تزيد ، فلا شبهة أن هذه الميول والاشواق والمحبات أو ما شئت فسمها جزئيات معنوية قائمة بالمعنى الذي هو النفس ، لم تكن ثم كانت وتزول فيها وجدت ، فهذا المعنى الجزئي لا بد له من مدرّك للتضايّف بين المدرّك والمدرّك ، ولا يصلح لمدرّك هذه المعاني الجزئية الوجدانية الحواس الظاهرة والحس المشترك والخيال ، لأن وظيفتها إدراك الصور وحفظها ، وهذه معان . ولا العاقلة لأن شأنها درك الكلّيات ، وهذه جزئيات وجزئيتها ليست بمجرد الإضافة ، فلا بد من قوة أخرى غير الحس والخيال وغير العقل ، وهي مرادهم بالوهم ولا يجد العقل فرقاً بين البياض وبين المحبة في كونها من الأنواع المنتشرة للأفراد إلا أن أفراد البياض من الصور والحسوسات ، وأفراد المحبة من المعاني الوجدانيات . وقس عليها المداوة والكراهة ونحوهما ، وتتميم كلامه قدّمه ينتهي على شيئين :

أحدهما أن لا يكون للمحبة والمداوة وأمثالها جزئيات حقيقية الأنسب كليانها إلى الصور الجزئية ، وليس كذلك كما قلناه وكما صرح نفسه في مبحث الإرادة والكراهة من الالهيّات بقوله الإرادة والكراهة كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية ، وهي من الأمور الوجدانية كسائر الأمور الوجدانيات مثل اللذة والألم بحيث يسهل معرفة جزئياتها . وقال بدأسطر : ولا تفرّق إدراك جزئيات كل منها بإدراك جزئيات أمور أخرى الخ .

و ثانيهما أن يكون إدراك المعاني الجزئية التي انحصرت في الإضافات الاعتبارية في الحيوانات المعجم باتصال خيالها بأرباب أنواعها أذلا عقل لها حتى يكون وهما عقلا متقيداً ، ولو كانت ثمره هذا الكلام منه عدم تأمل وجود البليس والابلاسة كما قالوا في آثارها أن الشر معمول في القضاء واللوح بالعرض فليقتصر هلى الوهم التالط واحكامه اللفظ ، كحكمه بأن هذا الاصفر غسل كما مر ، و كدرك الخوف من البيت ولا يتعدى إلى الوهم الذي كالكلب المعلم ، وإلى الحاكم بالمحبة على الاب الحب والتصديق ونحوهما ، والخوف من العدو المتغلب ولو كان العدو عدم مدرّكات الوهم عالياً

المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية ، وليس للوهم في الوجود ذات أخرى غير العقل ؟ كما أن الكلي الطبيعي و الماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي أو العقلي .

و الحجة على ما ذكرناه ، أن القوة الوهمية إذا أدركت عداوة شخص معين فإما أن تكون مدركة للعداوة لا من حيث أنها في الشخص المعين ، أو لم يدركها إلا من حيث أنها في الشخص المعين ؛ فإن كان الأول فالوهم قد أدرك عداوة كلية ، فالوهم هو العقل . وإن كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل أن العداوة ^(١)

عديدة مثل مدركات الخيال كان تبدأ على أنه جاز أن يكون ذلك لعدم إياها من السلوكات الأسفل لكونها معان جبرية قائمة بنفس قائمة بالصور السلوكية و الملكية ، أو من السلوكات الأعلى لشرافة المعنى ، وظني أن الداعي له على ذلك : التوغل في التوحيد و حبه إذ الأفراد المنتشرة من المعاني حيث كانت المكثرات الصورية فيها من الاشكال و الاوضاع و الاحياز و الجهات و غيرها مفقودة بخلاف الأفراد المنتشرة من الطبائع الصورية أمكن له توحيدها لكن الموضوعات و الازمنة و غيرها موجودة . و المعجب انه ذكر هذا في مواضع منها مفاتيح الغيب ٢ - س ٥ .

(١) فيه ما لا يخفى فان انكشاف هذا المعنى عند العقل لا يوجب أن تدرك قوة من القوى خلافه ، كما أن البصر و اللمس يخطئان في امور كثيرة يحسانها ، و العقل يحكم بخلاف ما أدركه . و أيضاً لا نسلم أن العداوة لو كانت قائمة بالشخص وجب أن نكون مدركة . الجسمية و الوحدة و الوجود و غيرها غير محسوسة بواحد من الحواس ألبتة ، و المدرك هو أعراض الجسم لا غير . و ما أقامه من الحجة و ان كانت مزيفة لكن يمكن المناقشة في كون الوهم قوة مستقلة بوجه آخر و هو أن المحسوسات انما تقع محسوسة بالحواس المشتركة بعد وجودها في الحواس الظاهرة كالبصر و السمع و اللمس مثلا باعيانها ، و علم النفس بها علماً حضورياً من جملة اتعاضها بالقوى البدنية نحواً من الاتحاد و كذلك العلم الاحاسي الحسولي بهذه الامور الساسة بالمعاني كالمعبرة و العداوة و نحوهما مسبوق بعلم النفس بها حضورياً ، فلم لا يجوز أن يكون المدرك لهذه الكيفيات التفاضلية هو الحس المشترك ؟ كما ان المدرك لتلك الكيفيات الخارجية على اختلافها هو هو ، و مجرد تسميتها بمعاني قبالة الصور من جهة جواز قيام الصور كالحرارة و السواد بالخارج من النفس ، و البدن لا يوجب اثبات قوة اخرى مستقلة لا ادراكها فتأمل فيه . ولا يخفى أن الحس المشترك لو كفى في ادراك المعاني كفى الخيال أيضاً في حفظ المعاني و كانت العاطفة مستغنى عنها - ط م .

ليست ^(١) صفة قائمة بهذا الشخص ، وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده و وحدته ، فإن وجود الجسم الشخصي تين جسميته ، و وحدته عين اتصاله ، و كان إدراك عداوته كإدراك وجوده و وحدته ، فكان إدراكه حينئذ بالحس لا بالوهم . و بالجملة ^(٢) كل معنى معقول كلي إذا وجد في الأشخاص الجزئية فوجوده فيها إما باعتبار أن الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلمية و المعلولية ، و التقدم و التأخر ، و سائر الإضافات كالأبوة و البنوة و غيرها . و إما باعتبار أن لها صورة في تلك الأشخاص كالسواد و الرائحة و الطعم . فإدراك القسم الأول إما بالمقل الصرف ؛ و ذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها . و إما بالوهم إذا أدركت متعلقة بشخص معين أو أشخاص معينة و إدراك القسم الثاني بشيء من الحواس أو بالخيال ، فالعداوة مثلاً من قبيل القسم الأول ؛ و إن كانت متعلقة بخصوصية فهي أمر كلي مضاف إلى تلك الخصوصية و ليس لها قيام بالأجسام ، و إدراكها بالوهم لا بالحس ، فالوهم يدرك الكلي المقيد بهيد جزئي .

و أما القوة الحافظة فهي خزانة عندهم للوهم اختزنت فيها صور مدركاته ، كما أن الخيال خزانة للحس المشترك . و قد يسمى أيضاً ذاكرة و مسترجعة لكونها قوية على استعادتها ، و هذه الاستعادة تارة تكون من الصورة إلى المعنى و ذلك إذا أقبل الوهم مستعيناً بالمتخيلة ليستعرض الصور الموجودة في الخيال إلى أن عرضت له الصور التي أدرك معها ذلك المعنى ، و حينئذ يلوح ذلك المعنى المحفوظ في الخزانة ، و تارة تكون المصير من المعنى إلى الصورة إما باستعراض المعاني التي في الحافظة إلى أن عرض له المعنى الذي أدرك معه الصورة التي مطلب ، و إن تمعنت من هذه الجهة لانمحاء الصورة عن الخيال بالنسيان أو لما نزع آخر فيحتاج إلى إحساس جديد ، فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك

(١) أقول المحبة و المداوة و أمثالها قائمة بالنفس لا بالجنة و النفس أيضاً معنى

جزئي يدركها الوهم إدراكاً اجالياً كما يأتي في مبحث تجرد النفس - س ر ه .

(٢) لما ذكر أن مدركات الوهم هي المعاني الكلية المضافة أراد أن يبين أنها الكليات المنتزعة كالعلمية و نحوها لا مثل السواد و شبهه ، لكن المناسب أن يقال : و إدراك القسم الثاني أيضاً إما بالمقل الصرف و أما شيء من الحواس كما يقتضيه القابلة - س ر ه .

الصورة و تصير مستقرة في الخيال ، فيعود بسببه المعنى المستقر في الحافظة .
و اعترض بأن حفظ المعاني مغاير لإدراكها ، وإدراكها مغاير للتصرف فيها
و استعراضها ، فالاسترجاع لا يتم إلا بحفظ و إدراك و تصرف ، فالمسترجعة لا تكون قوة
واحدة ، فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة .

و الجواب إن الإدراك للوهم ، و الحفظ للحافظة ، و التصرف للمتفكرة ، و بهذه
القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة إلى قوة أخرى غير ها ، فوحدة المسترجعة واحدة
اعتبارية غير حقيقية ، و كذا الذاكرة مركب من إدراك و حفظ يتم بالوهم و الحافظة .

و اعلم أن هذه القوى و إن كانت متغايرة الوجود ، مختلفة الحدوث ، منفكة بعضها
عن بعض ، فمن الحيوان ^(١) مالا يكون له إلا الحس الظاهر ، و منه ماله خيال ولادهم
له ، و منه الاحتفظ له إلا أنها ترجع عند كمالها إلى ذات واحدة لها شؤون كثيرة .
و سيجيء بيان أن النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية و المعاني الكلية في فصل مفقود
لهذا ، فكن منتظراً متوقفاً لبيانه ، و إن سبق مناتبيهات كثيرة يتفطن الذكي لليبس
على هذا المطلب من غير كلفة ، لكننا نوضحه زيادة إيضاح لأنها مطلب عال ، و متاع
ثمنه غال .

و مما يؤيد ما ذكرناه إن الشيخ قال في الشفا في آخر الفصل الأول من المقالة
الرابعة من الكلام في النفس : و يشبه أن يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة
و التخيلة و المتذكرة ، و هي بعينها الحاكمة ، فيكون بذاتها حاكمة ، و حركاتها
و أفعالها متخيلة و متذكرة ، فتكون متخيلة بما يعمل في الصور و المعاني ، و متذكرة
بما ينتهي إليه عملها . و أما الحافظة فهي قوة خزانها إنتهى ، و لاينا في هذا ما ذكره
قبل هذا الكلام متصلاً به بل يؤيد ، و هو قوله : و هذه القوة المركبة بين الصورة والصورة ،
و بين الصورة والمعنى ، و بين المعنى والمعنى ، كأنها القوة الوهمية باموضع لا من حيث
تحكم بل من حيث يعمل لتصل إلى الحكم ، و قد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون

(١) و للنبس بالنسبة الى ما ذكره مجال ، و الاعتبار يعطى خلاف ذلك ، فان الاناميل
الارادية التي في الجنس الحيواني يصعب تصور صدورهما من غير تصديق ، و التصديق لا يتأني
الابروهم أو عقل - ط مد .

لها اتصال بخزائني المعنى والصورة إنتهي ، فإنه دل على أن مبدئه الذي ينسب إليه التفكير والتذكر والتخيل والحفظ هو شيء واحد بالهوية والذات ، كما أن مبدئه الجميع في الإنسان هو ذات واحدة يتشعب منه فروع وقوى باعتبار أطواره المختلفة ، ودرجاته المتفاوتة .

و قال أيضاً في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون : و هاهنا موضع نظر فلسفي إنه هل الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوجود قوة واحدة أو قوتان ؟ ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب إنتهى .

و إنما لم يحكم هاهنا ، و لم يجزم بأحد الشقين التباير أو الاتحاد لأن الحكم به إما على سبيل المبدئية فليس ذلك مما يبتني عليه قاعدة طبية ؟ ولا على أن يكون مطلوباً هناك إذ ليس هذا من المسائل التي يلزم الطبيب أن يعرفها ، إذ موضع أفعال الوجود والحفظ عنو واحد أو كما لواحد عندهم إذا وقعت فيه آفة تسري في غيره أيضاً فما الحاجة لهم إلى معرفتها .

و أيضاً الحكم النظري مفتقر إلى حجة و بيان ، وليس يمكن إثباته بالأدلة الطبية ، و إثباته بالبراهين اللغوية لا يكون إلا في علم آخر فوق الطب . و لكن قال في الشفا بهذه العبارة : و هذه القوة يعني الحافظة يسمى أيضاً متذكرة فتكون حافظة لمساياتها ما فيها ، و متذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها و التصوير لها مستعينة بإياها إذا فقدت ، و ذلك إذا أقبل الوجود بقرته المتخيلة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور إلى آخر كلامه . فهذا يدل على أنهما قوة واحدة و قد مر أن الذكر يتم بفعلين ؛ والاسترجاع بثلاثة أفاعيل . فوحدة كل من الذكر و الاسترجاع اعتبارية ، و كذا وحدة القوة التي مبدئه ، و فوق هذا كلام آخر موعود بيانه . و بالجملة لا اضطراب في كلامه أصلاً كما ظن بعضهم ، بل هذه القوى مع تعددها عنده مفتقرة بعضها إلى بعض ، و كلها آلات للوهم ، و نسبة الأفاعيل إليها كنسبة الفعل إلى الآلة ، والفعل بالحقيقة منسوب إلى ذي الآلة لا إلى الآلة ؟ و الوجود أيضاً آلة للفعل فيما له عقل . و أما أن جميع القوى المدركة و المحركة مع تعددها و تخالفها عين حقيقة واحدة شخصية لها وحدة جمعية ، تشمل هذه المعاني

وهوياتها ، فشيء لم يذهب إليه الشيخ وأتباعه ، فاستمع لما يتلى عليك من عالم الأسرار بشرط صونها عن الأغيار .

فصل (٤)

في بيان أن النفس كل القوى

بمعنى أن المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة ، وهي أيضاً المحركة^(١) لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية ، وهذا مطلب شريف ، وعليه براهين كثيرة بعضها من جهة الإدراك ، وبعضها من جهة التحريك ، والتي من جهة الإدراك نذكر منها ثلاثة :
البرهان الأول من ناحية المعلوم إنه يمكننا أن نحكم على شيء بأحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات . فنقول : مثلاً إن الذي له لون كذا له طعم كذا ، وماله صوت كذا له رائحة كذا ، والحاكم بين الشئيين لابد وأن يحضرهما ، والمصدق لابد لمن تصور الطرفين ، فلا بد لنا من قوة واحدة ندرك لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بأن هذا اللون هو هذا المَطْعوم ، وأن الذي له الصوت الفلاني له الرائحة الفلانية ، وكذا إذا تخيلنا صورة ثم أدركناه بالبصر نحكم بأن تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس مثلاً ، فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية والصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بأن هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس ، فإن القاضي بين الشئيين لابد وأن يحضره المقتضي عليهما . وكذا إذا أدركنا عداوة زيد و صداقة عمرو فقد اجتمع

(١) لا يعني أنها المجموع إذ المجموع لا وجود له كما لا وحدة له ، ولا يعني اتحاد الاثنين لكونه باطلاً ، ولا يعني التجافي عن مقام والتبليس ب مقام ، ولا غير ذلك من الاحتمالات الباطلة ، بل يعني أنها الأصل المحفوظ في جميع المراتب ، وروح الارواح ، وصورة الصور ، ولاتجافي عن مقامها العالي إذا اتصف بصفات مقامها السافل ، ولاتنتقل معصوبة بغوامس نشأتها السافلة ، اذا تخلقت بأخلاق مرتبتها الكاملة بل ينمو الاستكمال الذاتي والحركة الجوهرية ، ولها الكثرة في الوحدة ، والوحدة في الكثرة ، كما مر فوجودها واحد بالوحدة الحققة الظلية . وأما المفاهيم المنتزعة من المراتب الطولية والمرضية للنفس فليست متفقة وليس بقادح - س ر ه .

عندنا صورة المحسوس و صورة الموهوم . ثم لنا أن نتعرف في الصور الخيالية والمعاني الجزئية المدركة بالتركيب و التفصيل و الجمع و التفريق و نحكم بإضافة بعضها إلى بعض إيجاباً أو سلباً ، والحكم لا يتم إلا بحضور المحكوم عليه و المحكوم به جميعاً ، فإن المتوالي لهذا التركيب بين المعاني و الصور أو التفصيل قوة واحدة مدركة للمعاني و الصور .

ثم نقول : إذا أحسننا بزيد أو بعمرو ، و حكمنا بأنه إنسان أو حيوان ؛ و ليس بجرو ولا شجر ، فحكمنا على المحسوس الجزئي بالمعقول الكلي . و إذا أدركنا فرساً شخصياً حكمنا بأنه حيوان و ليس إنسان ، فحكمنا بأن هذا المحسوس هو جزئي ذلك المعنى المعقول ، و ليس جزئي ذلك المعقول الآخر ، فإن فينا قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة ، و للجزئيات المحسوسة ؛ فثبت أن النفس قوة واحدة مدركة لجميع أضاف الإدراكات .

ثم نقول : (١) الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محرّكها مختاراً ، و كل مختار فمبدؤه حركته شعوره بغاية الحركة سواء أكانت حركة عقلية أو حسية شهوية أو غضبية ، و الإنسان يتحرك أقسام الحركات الاختيارية بعضها للحكم بالعقل ، و بعضها بالوهم ، و بعضها لجلب الملائم الحسي ، و بعضها لدفع المنافر الحسي ، فإن في الإنسان شيء واحد هو المدرك بكل إدراك ، و هو المحرك بكل حركة نفسانية و هذا هو المطلوب . فإن قلت : إدراكاته و تحريكاته بوساطة القوة ؛ فبالحقيقة مبادي الإدراكات و التحريكات هي القوى ، و هي أمور متعددة .

قلنا : هو المدرك و المحرك بالحقيقة و القوى بمنزلة الآلات ؛ و قد مر أن نسبة الفعل إلى الآلة مجاز ، و إلى ذي الآلة حقيقة .

(١) هذا أيضاً استدلال من ناحية المعلوم اذ يقال أولاً : هذا المعلوم بأحد الانحاء مملوم المرغوبة فالحاكم لابد أن يحضره كلاهما لكن ثانياً يقال : لو لم يكن العالم عين المحرك الراغب لم يصدر من ذلك العالم الخير بالمرغوب الرغبة و الميل ولا من ذلك الميل العلم و الخبرة لان المفروض أن أحدهما غير الآخر و التالي باطل فالقدم مثله - س و ر .

فإن قلت : إذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حساسة ، وإذ كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية ، وإذ كانت مدركة للموهومات كانت واهمة ، فتكون ذات واحدة عقلاً وهماً وخيلاً وحساً وطبعاً ومحركاً ، ويكون جوهرأً واحداً مجرداً ومادياً .

قلنا : النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الأمور ومباربها إذ لها درجات وجودية على ترتيب الأشراف فالأشرف ، وكانت لها حركات في الاستكمال الجوهرية ، وكلما وصلت إلى مرتبة كمالية جوهرية كانت حيطتها أكثر وشمولها على المرتبة السابقة أتم ، فإن النوع الأخصر الأتم يوجد له النوع الأنقص ، فكما أن نوع الحيوان وطبيعته تمام لنوعية النبات وطبيعته ، والنبات تمام الطبيعة المركب المعدني ، وطبيعة المعدن تمام لطبيعة الجسم ، فكذا الطبيعة للإنسان أعني ذاته وفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانية والنباتية والعنصرية ، وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه ، فالإنسان بالحقيقة كل هذه الأشياء النوعية ، وصورته صورة الكل منها .

فإن قلت : فعلى ما ذكرت لا حاجة إلى إثبات هذه القوى بل ينسد طريق إثباتها ،

قلنا : هذا بعينه كمسألة التوحيد في الأفعال ، فإن قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور لا تدفع قول المحققين منهم إن المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة ، فهكذا هاهنا ^(١) فإن النفس لكونها مع وحدتها ذات شؤون كثيرة متفاوتة لابد للحكيم من تعريف شؤونها ، وحفظ مراتبها لئلا يلزم إسناد فعل إلى غير فاعلها من طريق الجهالة ، فإن من نسب حس الإنسان أو شهوته إلى جوهر عقله من غير توسط أمر آخر فقد جهل بالعقل ، وظلم في حقه ، إذ العقل أجل من أن يكون شهوة . وكذا من نسب دفع الفضلات بالبول والبراز إلى القوة العاقلة فقد عظم الإساءة له في باب التحريك ، فإن تحريكاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل التشوق إليه شوقاً وعشقاً عقلياً حكماً . وكذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبة الشرور والافاعيل الخسيسة إلى الباري

(١) إذ قد ذكرنا آنفاً أن المفاهيم المنتزعة منها ليست متفعة ، فكل أثر يصدر

منها بما لها اسم خاص ومفهوم معين - س ر .

جلّ ذكره من غير توسيط الجهات والقوى العالية والسافلة ، وهذا من سوء الأدب منهم في حق الباري من حيث لا يشعرون ، ومعرفة النفس ذاتاً وفلا مرقة لمعرفة الرب ذاتاً وفلا ، فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك الشامّ الذائق اللّامس النامي أمكنه أن يرتقى إلى معرفة أن لأمؤثر في الوجود إلا الله .

البرهان الثاني من ناحية العالم إنك لا تشك في أنك تبصر الأشياء وتسمع الأصوات ، وتذكر المعقولات ، ولا تشك إنك واحد بالعدد ، فإن كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذي هو أنت عند التحقيق لم تذكرهما جميعاً ، إذ لو أدر كهما لكان المدرك لهما ذاتاً واحدة وهو المطلوب ، وإلا فكنت أنت ذاتين اثنتين لا ذاتاً واحدة . وكذا الكلام في الشهوة والغضب فإنك لا تشك إنك المشتهي للنكاح أو شيء آخر ، وإنك المغضب لعدوك .

فإن قلت : القوة الباصرة التي في العين آلة في العين تدرك المبصر ، ثم يؤدي ما أدر كته إلي العلاقة التي بيني وبينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي أدر كته القوة الباصرة .

قلنا : نعم التأدية إليك هل تدرك أنت الشيء المبصر كما أدر كته الآلة أم لا . فإن قلت : نعم فأدراكك غير ، وإدراكك الآلة غير ، فبأن إدراكك يتوقف على إدراكك أنك لا أنك إنما تكون مدركاً لا جلّ إنه حصل لك الإدراك ، لا لا جلّ إنه حصل لا أنك الإدراك . فإن قلت : أنا لا أدرك بعد التأدية فأزن ما أبصرت وما سمعت وما وجدت من نفسك ألمك ولذتك وجوعك وعطشك ؟ بل علمت أن العين التي هي آتاك أو القوة الباصرة قد أدر كت وأبصرت شيئاً وهذا العلم غير ، وحققة الرؤية والإبصار غير ، فالعلم بأن العين يبصر ، والسمع يسمع ، والرجل يمشي ، واليد يبطن ، ليس إبصاراً ولا سماعاً ولا مشياً ولا بطناً . كما أن العلم بأن غيرنا جائع أو متألم أو ملتذ ليس وجداناً للجوع والألم واللذة ؛ لكنّ الغلاء يدها عقولهم يعلمون أنهم يسمعون ويصرون ويتألمون ويلتذنون ويطشون ويمشون ، فإن جاز إنكار هذا العلم جاز إنكار جميع المحسوسات والمجاهدات ، فعلم أن النفس بها قوة سمعنا وبصرنا و بطشنا ومشينا ، فيها نسمع ، وبها تبصر ، وبها نبطن ،

و بها نمشي فثبت بهذا أن جوهر نفسك الذي أنت به أنت سامع و مبصر و متألم و ملتذ و عاقل و فاهم و باطش و مائس ، و إن احتاج في كل نوع من هذه الأفعال إلى آلة مخصوصة طبيعية و ذلك مما لا نزاع فيه مادونا في عالم الطبيعة ، و إن اسلخت النفس عن البدن و استقلت في الوجود صدرت هذه الأفاعيل عنها بدون الآلة ، كما شاهدته أصحاب النفوس الكاملة ، و دل عليه النوم ؛ فإننا نفعل هذه الأفاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات .

البرهان الثالث من طرف العلم على أن النفس مدركة للجزئيات ، لاشك في أن النفس ذات شخصية و هي متعلقة بالبدن تعلق التدبير و التصرف كما ستعلم ، و معلوم أن النفس المعينة ليست مدبرة للبدن الكلّي و إلا لكانت عقلا مفارقاً بالكلية ، و لم يكن تعلقها بالبدن المعين إلا كتعلقها بسائر الأبدان ، و التالي باطل ، فالمقدم كذلك ، فهي إذن مدبرة لبدن جزئي ، و تدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية ، و ذلك لا يكون إلا بحضور صورته الشخصية عند النفس ، و ذلك يستلزم^(١) كون النفس مدركة للجزئيات ، و هي مدركة للكليات ، ففي الإنسان هوية واحدة ذات أطوار متعددة .

فإن قلت : إن نفسي مدبر بدناً كلياً ثم إنه يتخصص ذلك التدبير لتخصص القابل .

قلت : هذا باطل إما أولاً فكل عاقل يجد من نفسه أنه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصود تدبير بدنه الخاص .

و إما ثانياً فتخصص هذا التدبير بسبب القابل إنما يكون معقولاً إذا كان بدن الشخص قابلاً لتدبير معين لا تقبله سائر الأبدان ، و ليس الأمر كذلك فإن كل

(١) ان قلت : هذا لا يستدعي زيادة مؤنة إذ ظاهر أنها تدرك الحسوسات . لا نأقول : دركها للجزئيات بالدرك الحسولي ليس مراداً هاهنا لأن كون ذلك الدرك للنفس محل الكلام فإنه لا لات النفس عند كثير منهم . و أما ما ذكره فقه من العلم الضروري بالبدن و القوى فلاشك أنه للنفس ، و أنه بدون الآلة ، و لا يلزم توسط الآلة في ادراك نفسها و لا آلة أخرى أيضاً فثبت أن شيئاً واحداً هو النفس ذو أطوار مختلفة مدرك للجزئي والكلّي - س ر ه .

تدير يقبله سائر الأبدان فيستحيل أن يكون تخصص التدبير لتخصص القابل . وإما ثالثاً فتخصص البدن وتعينه إنما يكون بسبب تصرف النفس و تديرها ، لأنها الجامعة لأجزائه والحافظة لمزاجه . فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن لزم الدور ، فهذه هي الوجوه الكلية في بيان أن النفس كل القوى ، وليس في ذلك إبطال القوى كما سبق .

و هاهنا وجوه أخرى خاصة : أحدها ^(١) إنا ندعي أن محل ^(٢) الشهوة والغضب ليس هو البدن ، ولا جسم من الأجسام ، لأن كل جسم منقسم كما ثبت ، فلو كان محل الشهوة والغضب هو الجسم لم يتمتع أن يقوم بأحد طرفيه شهوة ، وبطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشيء واحد مشتتاً و نافراً .

و ثانياً إن القوة الوهمة قوة غير مادية ، وإلا لانقسمت العداوة والصدافة لانقسام محلها ، وكانت من ذوات الأوضاع ، فيحينئذ يكون للصدافة ربع و ثلث ، و تكون قابلة للإشارة الحسية ، بأن هذه العداوة هناك في الفوق أو في التحت أو في السوق أو في البيت ، و ليس كذلك ؟

و ثالثاً إن الخيال والحفظ قوة غير جسمانية و عليه براهين قوية سبق ذكر بعضها في مباحث العقل والمقولات ، والذي نذكر منها هاهنا إنا قد برهننا هناك على أن الصور التي يشاهدها النائمون والمرورون أو يتخيلها المتخيلون أمور وجودية يتمتع أن يكون محلها جزء البدن ، لما بيناه أن البدن ذات وضع ، و تلك الصور ليست من ذوات الأوضاع .

(١) فيه منع لابتنائه على دعوى لادليل عليها لجواز مقارنة هذا المحل الخاص ما يمنع ذلك - ط مد .

(٢) هذا مستلزم لتجرد القوة الشهوية والغضبية لان النفس لجواز أن يكون محل الشهوة والغضب هو البدن ولا جسماً آخر ولا النفس كما هو المطلوب بل قوة مجردة لها . وهكذا نقول في الوجه الثاني والثالث ، أقول : بل المطلوب لازم لان القوة اذا كانت مادية لم تكن من صفق النفس بخلاف ما اذا كانت مجردة فانها حينئذ من صفقها لان مناط السوائية مستهلك في المجرد ، و قد مر أن لها مراتب من الطبع والتجرد البرزخي والعقلاني فعن الشهوة والعداوة وغيرها اذا كان في الانسان مجرداً ولا مجرد هنا الا النفس و ما من صفقها ثبت المطلوب - س و .

و لما ثبت أيضاً في بدهاء العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير ، فإذا هي موجودة للنفس قائمة بها ضرباً آخر من القيام .

طريق آخر إن الصور ^(١) الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور من القوم ، لكان لا يخلو إما أن يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة الأخرى و ذلك محال ، إذ الإنسان الواحد قد يحفظ المجلدات ، و يشاهد أكثر الأقاليم و البلدان و عجائبها ، و يبقى صور تلك الأشياء في حفظه و خياله ، و من المعلوم بالبدهاء أن الروح الدماغي لا يفي بذلك ، و إما أن ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد ، فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب فيه الخطوط بعضها على البعض ، ولا يتميز شيء منها ، ولكن الخيال ليس كذلك إذ يشاهدها متميزاً بعضها عن بعض غير مشوش ، فعلمنا أن الصور غير منطبعة . على أن من الممتع أن يتلافى الأشياء المتحدة في الطبيعة ولا تصير متحدة الوجود ، و إذا اتحدت فمن الممتع أن يختص البعض بأن يكون محلاً لصورة دون البعض .

وجه آخر إن الروح الخيالي لكونه جسماً لا بد أن يكون له مقدار ، فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم ^(٢) حلول المقدارين في مادة واحدة و هو محال .

الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك ، لمنافاته مع كثير من أصوله ، مثل أن الإدراك للشيء المعاني لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك ، فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها ^(٣) محلاً للمقدار ، و إن الجوهر ^(٤) الواحد لا يمكن أن يكون مجرداً و مادياً عاقلاً و حساساً و غيرهما

(١) فيه منع إذا الحكم فيه مبني على كون الجسم الدماغي في الصلاحية والانتر كاسم

الاجسام ، ولادليل على هذا القياس - ط مد .

(٢) و ان كان المقدار المتخيل مجرداً مثالياً ، والخيال والتخيل واحداً ثبت تجرد

الخيال لان المراد بتجرد الخيال تجرد برزخي مثالي - س د .

(٣) فلو جوز الشيخ ادراك الشيء المعاني بالانشاء لم يلزم ذلك ، هلى أن تجرد

النفس في مقام الخيال أو تجرد الخيال تجرد برزخي - س د .

(٤) بناءً على انكاره الحركة الجوهرية و الاتحاد بالمقل الفاعل بعد الاتحاد ✽

من القواعد ، ونحن نعتقد برهاناً لكونه مطابقاً لما اعتقدناها من أصول محققة عندنا يخالف تلك الأصول ، مثل كون الوجود متحققاً في الأعيان دون الماهية ، وكونه قابلاً للشدة والضعف ، ومثل تجوز الحركة في الجوهر وتجدد الطبيعة ، وكتحاد الماثل بالمعقول ، وصيرورة النفس متحدة بالمقل بعد كونها متحدة بالحس ، إلى غير ذلك من أمور كثيرة وقع الخلاف مناساً معها فيها ، والحق أحق بالاتباع . وهذه عبارته في المباحثات بعينها قال : إن المدركات من الصور و التخيالات لو كان المدرك لها جسماً أو جسمانياً فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك ، والثاني باطل ، لأن أجسامنا^(١) في معرض الانحلال والتزايد بالغذاء .

فإن قيل الطبيعة تستحفظ وضع أجسام ما هي الأصول ، ويكون ما ينضم إليها كالداخل عليها المتصلة بها اتصالاً مستمراً ، ويكون قائدها كالمعدة للتحلل إذا هجمت المحللات فيبقى الأصل ويكون للأصل بها تزايد غير جوهري .

فنقول : هذا باطل لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ أولاً يتحد به ؛ فإن يتحد به فلا يخلو^(٢) إما أن يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية عليها ، أو ينسبط عليهما صورة واحدة ، والأول يوجب أن يكون التخييل من كل شيء واحد اثنين . واحد يستند به الأصل ، و واحد يستند به المضاف إلى الأصل .

و أما الثاني فإذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصاً فيجب عند التحلل أن لا يبقى التخيالات تامة بل ناقصة . على أن ذلك من الممتنع . وإما أن اتحد الزائد بالأصل

بالحس ، وأما كون الوجود متحققاً في العين ، وكونه قابلاً للشدة والضعف فلا يشكره الشيخ أيضاً - س ر ه .

(١) سيبا الروح البخاري الذي لو كان الجسم أو الجسماني مدركاً كان هو أليق بذلك ، لأن ذلك الروح عندهم محل القوى والقوة عرض فيه أو صورة منطبعة سارية فيه ، و إنما قلنا سيبا الروح لأنه ألطف وأسرع تحللاً وأحوج إلى بدل ما يتحلل منه ولذلك اعتنى الأطباء بأمر هذا الروح وإصلاحه بالأغذية والادوية وازدياده كماً وكيفاً بها - س ر ه .

(٢) هنا شق آخر وهو أن يحصل صورة واحدة في الأصل فقط ، لكن لم يتعرض له لأن المضاف لا بد أن يكون خليفة لما يتحلل ، والخليفة بصفة المستخلف فوجب الانطباق فيه - س ر ه .

فيكون حكم جميع الأجزاء المقترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل و التبدل واحداً ،
 فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل ، كما أن الزائد في معرض التحلل . فظهر مما
 قلناه : إن محلّ التخييلات والمتذكرات جسم يتفرّق ويزيد بالاعتداء ، و إذا كان كذلك
 فمن الممتنع أن يبقى صورة خيالية بعينها ، لأن الموضوع إذا تبدل و تفرق بعد أن كان
 متحداً فلا بدّ و أن يتغير كلّ ما فيه من الصور . ثم إذا زالت الصورة المتخيلة الأولى
 فما أن يتجدد بعد زوالها صورة أخرى تشابهها أو لا يتجدد ، و باطل أن يتجدد لأنه
 إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه ، و كما
 أن الموضوع الأول عند حدوثه كان محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر
 فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانياً وجب أن يكون محتاجاً إلى اكتساب هذه
 الصورة ، و يلزم من ذلك أن لا يبقى شيء من الصور في الحفظ و الذكر ؛ لكن الحس
 تشهد بأن الأمر ليس كذلك ، فإن الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان
 في النفس ، والنفس إنما يكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمجة عنها بأن يتكرر
 عليها جميع تلك الصور ، فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجعاً ، و يكون للنفس
 حياة بها أمكنها أن يسترجع تلك الصورة متى شئت من المبادي^(١) المفارقة ، و حينئذ
 يكون الأمر في المتذكرات والتخييلات على وزان المعقولات ، من جهة^(٢) أن النفس إذا
 اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال^(٣) ، فإنها انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها
 متى شئت من العقل الفعال ، كذا هاهنا إلا أن المشكل^(٤) أنه كيف ترسم الأشباح الغيالية

(١) أي التفعلة وهي النفس النطبعة الفلكية لان المفارقات لا يمكن أن
 يرسم فيها الاشباح الجزئية ، و لما كان مراده النفس النطبعة الفلكية خص الاشكال
 في قوله : الا أن الشكل الخ بالنفس و لم يذكر المفارقات - س ر .

(٢) الظاهر ان العبارة كانت هكذا من جهة انه كما أن النفس اذا اكتسبت
 ملكة الاتصال بالعقل فاذا انمحت الصور تمكنت من استرجاعها متى شئت من
 العقل اتصال فكذا هنا . و أما ما رأينا في النسخ فكما ترى - س ر .

(٣) في نسخة الراعي المستنسخة سنة ١٢١١ العبارة هكذا من جهة النفس اذا اكتسبت
 ملكة الاتصال بالعقل فاذا انمحت الخ - ف .

(٤) لاشكال على الطريقة الحقّة لان النفس في مقام الغيال لها تجرد برزخي
 لا مانع فيها عن التشبع بالأشباح الثابتة ، و أيضاً الشكل اوتسام الاشباح الغيالية في
 النفس لقيامها بها قيام صدور - س ر .

في النفس ؛ ثم قال في آخر هذا الفصل : وبهذا و بأمثاله يقع في النفس أن نفوس الحيوان غير الناطق أيضاً جوهر غير مادي ، وأنه هو الواحد بعينه المشعور به ، وأنه هو الشاعر الباقي ، وأن هذه الأشياء الآت متبدلة عليه ، فهذا جملة ما يدل على صحة ما ادعينا .

فصل (٥)

في دفع ما قيل في أن النفس لا تدرك الجزئيات

و هي وجوه عامة ، و وجوه خاصة ، أما الوجوه العامة فهي أربعة :

الأول إن العقلاء ببداية عقولهم يدركون أن إدراك المبصرات حاصل في البصر لاني غيره ، والإحساس بالأصوات حاصل في الأذن لاني غيره ، وكما أن البداية حاكمة بأن اللسان غير مبصر ، والعين غير ذائقة ، كذلك حاكمة بأن اللسان ذائق ؛ والعين مبصرة . فلو قلنا : بأن المدرك بهذه الإدراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة .

وليس لقائل أن يقول : القوة المدركة وإن^(١) كانت غير موجودة في هذه الأعضاء لكنها آلات لها ، فإذا وقع للنفس التفات إلى العين أبصرت أو إلى الأذن سمعت .
لأننا نقول : النفس إذا التفّت إلى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم ؟ أو إلى البشرة فالبشرة عند الضرب هل تتألم أم لا ؟ فإن أدرك فقد حصل المطاوب ، وإن لم يدرك فيجب أن لا يكون لذلك الإدراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جارياً مجرى اليد في كونه آلة النوق .

والجواب إن أكثر الناس يجدون إدراكاتهم الكلية و تعقلاهم المجردة من جانب قلوبهم^(٢) و دماغهم ، فهل يدل على أن محل هذه الإدراكات الكلية هو القلب والدماغ ؟

(١) الصواب حذف كلمتي و ان كانت ، كما لا يخفى - س ر .

(٢) والسر في ذلك أنهم يدركون الكليات في أكسية المبرات ، و في ألبة صور المحسوسات ، و المبرات تتكون بالصوت الحاصل عن قصة الربة ، و بقارعه و اصطكاكه بالمخارج الحلقية الى الشفوية ، و صور المحسوسات تحصل في الرأس حتى اللمسوسات باعتبار صورها الغيالية فلماذا توهم أن ادراك الكليات في جانب القلب ؟

و إن كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه .

و أيضاً العقلاء يداهت عقولهم يعلمون أنه ليس المبصر هو العين ، ولا السامع هو الأذن ، ولا المتكلم هو الحنجرة بل الإنسان هو السميع البصير المتكلم ، حتى أن بعضهم اعتقدوا في بآدي نظرهم أن الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات ، ثم لما^(١) لاح لهم أن الأحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع أن يكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا و تشككوا ، والأكياس منهم تنسبوا للنفس ، فظهر أن ليس العلم بكون العين مبصرة علماً بديهيّاً بل العلم البديهي حاصل أن للعين اعتباراً في حصول الإبصار ، فأما أنها هي مبصرة أو هي آلة للإبصار فذلك غير معلوم بأول الفطرة .

الثاني إنا نرى أن الآفة إذا حلت عضواً من هذه الأعضاء بطلت الأفعال أو ضعفت أو تشوشت ، وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة . و أما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على أن الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل ، و إن حلت البطن الأوسط اختل التفكير ، و إن حلت البطن المؤخر اختل الذكر ، ولولا أن هذه القوى جسمانية لما كان الأمر كذلك .

و الدماغ والاضملاوم أن الكليات مجردة و من تجردها يثبت تجرد النفس ، و المجرد كيف يسوغ أن يكون في محل خاص أو جهة خاصة ، و الإنسان اذا أدرك حقيقة كلية فقد أحاط لطيفته الجردة بجميع أفرادها و رفاقها الخارجية و النعنية و نشأتها الطولية و المرضية ، و أنى يتيسر هذا اللحم صنوبرى أو جرم لزج دماغى أو روح بخارى - س ر .

(١) أى الاحاد ليست موصوفة بجميع هذه الصفات بل ولا بعضها بنحو المدركة الحقيقية و ان اتصف البعض بالبعض بنحو المدخلة ، و المراد بالجملة مجموع البنية و الهيكل المحسوس الذى ليس الإنسان عندهم الا هو و نعم ما قال الجامى قدس : فى سلسلة النعيب .

حيوانيت مستوى القامة
بدوباره سبر بغانه و كوى
مبيرندش گمان كه انسانست

حد انسان بنهپ عامه
پهن ناخن برهنه پوست ذموى
هر كرا بنگرند كائسانست

والجواب إنه من الجائز أن يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلية لتلك الأفعال إلى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الأفعال لا في ذاتها ، ألا ترى أن صاحب العيون الضعيفة يحتاجون إلى البُكُور في الرؤية ، ولم يلزم من ذلك أن يكون تلك الآلة مدركة ، فكذلك في هذه الآلات الطبيعية .

و الثالث إن هذه الإدراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب أن يكون لها نفس ناطقة مجردة و ذلك بعيد .

والجواب إنه أي محال يلزم من ذلك . وأقول : التحقيق إن الحيوانات التامة التي لها قوة الحفظ ذات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لأعن عالم الصورة المقدارة ؛ فليس لها الارتقاء إلى عالم المفارقات العقلية .

و أيضاً فإننا لا نقول بأن إدراك الجزئيات يجب أن يكون بقوة مجردة بل ندعي أن نفوسنا تدرك الجزئيات بذاتها ، ثم لما ثبت إدراكها للكليات ، وثبت أن مدركات الكليات أمر مجرد ، فيحكم بأن قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات والكليات . وأما في سائر الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجة فلا جرم بقي الأمر فيها مشكوكاً فيه .

و الرابع إما إذا أدركنا هذه الكرة فلا بد وأن يرسم في المدرك صورة الكرة ، ومن المحال أن يرسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون إليه إشارة .

أقول : ^(١) في الجواب إن هذا الإشكال إنما يرد على مذهب من يكون الإدراك عنده بانطباع صورة المدرك في ذات المدرك ، وليس عندنا كذلك ؛ بل بقيام صورته بالمدرك ، والقيام لا يستلزم الحلول بل المشلول فقط .

(١) أقول : لاصحوبة له على منطبق الانطباعي أيضاً لأن له أن يقول : الوضع والحيز ونحوهما من لوازم وجود صورة الكرة الإدراكية لا ماهياتها حتى يستدعي الوضع والحيز لحيلها ، ألا ترى أن القوم مع قولهم بالانطباع في الوجود النهني يقولون في دفع قول من يقول : لو كان الوجود النهني حقاً لكان النار في النهن محرقة ، ولكن النفس عند تصور الاستقامة مثلا مستقيمة ، أن الاحراق من لوازم وجودها الخارجي والاتصاف بالاستقامة إنما هو بوجودها العيني وليس كذلك المفهوم النهني - س . ر .

و أما الجواب بأنكم وإن أنكرتم إدراك النفس للمجزيات فلا تنكرون إدراكها للمكليات ، فإذا أنكركم الكرة الكلية فلا بد أن يرسم فيها صورة الكرة ، فيعود الإشكال الذي ذكرتم بأن ما لا وضع له كيف ينطبق فيه ذو وضع ؟
فباطل لأنك قد علمت في ^(١) مباحث الوجود الذهني أن المقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الأولي لا بالحمل المتعارف ، وأن مثل هذه الأشياء إذا حصلت صورها عند العقل يصدق عليها نقائضها ، فالكرة العقلية الكلية ليس كرة ولا ذات مقدار ، بخلاف صورة جزئية خيالية منها فإنها كرة ذات مقدار شخصي ، لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم .
وقد مر هذا في مباحث مقولة الوضع .

و أما الوجوه الخاصة فقد احتجوا على أن الإدراكات الظاهرة جسمانية بأن قالوا : لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس وجب أن لا يتوقف إحساسنا على حضورها ، وكان يجب أن يكون إدراكها للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحداً ، لأن النفس جوهر غير جسماني فيمتنع أن يكون لها قرب و بعد من الأجسام .
لا يقال : إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها الفرز و البعد .

لأننا نقول : العين إذا لم يكن فيها قوة باسرة لم يكن القرب و البعد بالنسبة إلى الراي بل بالنسبة إلى غيره ، فيكون ذلك مثل حضور الدرنبي عند زيد ، فإنه لا يكفي ذلك في حصول الإحساس لعمرو .

والجواب إن النفس وإن كانت هي المدركة للمحسوسات لكن إدراكها لها موقوف على شرائط :

منها كون الآلة سليمة و المحسوس حاضراً عند الآلة على نسبة مخصوصة ، وإذا كان إدراكها للمبصرات موقوفاً على حضورها عند هذه الآلات لاجرم اختلف الحال بالنية و الحضور ، والبعد و القرب .

(١) و هذا منه ره عجب فان الوجود الذهني يتم الصورة العقلية و الخيالية جميعاً ، و كذا العمل فيها جميعاً حمل أولي لا شائع ، و قد مر في المباحث السابقة ان معنى كون الكرة الذهنية مثلاً ليست بكرة بالحمل الشائع انها ليست بكرة مادية بل هي مثالية أو عقلية - ط مد .

أقول : التحقيق إن النفس ذات نشآت ثلاثة عقلية وخيالية وحسية ، ولها اتحاد بالعقل و الخيال والحس ، فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس ، والحس آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع ، فعند الإحساس يحصل أمران تأثر الحاسة و إدراك النفس ، والحاجة إلى الحضور الوضعي إنما يكون من حيث التأثير الحسي وهو الانفعال ، لامن حيث الإدراك النفساني وهو حصول الصورة ٤ .

و احتجوا أيضاً على أن التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلاث :

أولها وهي أقوى الأدلة المذكورة في هذا الباب إنما إذا تخيلنا مربّعاً مجتّحاً بمربعين متساويين لكل منهما جهة معينة فلا شك في تمييز كل من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال ، فذلك الامتياز إما لذاتهما أو لوازئ ذاتهما أو لامر غير لازم . والقسمان الأولان باطلان لأن المربعين الطرفين متساويان في الماهية .

و أما القسم الثالث فغير اللازم المميز إما أن يتوقف حصوله لأحد هما على فرض فارض و اعتبار معتبرو هذا باطل .

إما أولاً فلأننا لا نحتاج في تخيل أحد المربعين يميناً والآخر شمالاً إلى فرض اختصاصه بعارض و إلاً لكان يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملاً ليصير بعينه المربع الأيسر ، وذلك ظاهر الفساد .

و إما ثانياً فلأن الفارض لا يمكنه أن يخصه بذلك العارض إلا بعد امتيازه عن غيره ، فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور . و إما أن لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض فوجب أن يكون ذلك بسبب الحامل ، و ذلك إما أن يكون هو الحامل الأول أي المادة الخارجية أو الحامل الثاني وهو الذهن ، و الأول باطل .

إما أولاً فلأن كثيراً ما يتخيل ما ليس له في الخارج وجود مع أنه لا يمكن حصول النسبة إلى العدم الصرف .

و إما ثانياً فلأنه لو كان محل المربعين الخياليين واحداً لم يكن انتساب أحدهما إلى أحد المربعين الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر ؛ فإذن هذا الامتياز بسبب القابل الثاني وهو الذهن ، فإن محل أحد المربعين غير محل المربع الآخر و إلاً

لا تمتنع أن يختص أحدهما بعارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل إلا إذا كان محل التخيلات جسمًا .

فإن قيل : أليس يمكننا أن نعدل مربعاً كلياً و نقرن به كونه بمنأً أو يساراً و يتميز في العقل حينئذ بين المربع الأيمن والمربع الأيسر ؟

فنقول : (١) المربع الكلي أمر يقرن به العقل حدّ التيامن و التياسر ، فيكون ذلك يفرضه حتى إنه يتمكن من تغيير ذلك الفرض . و أمّا في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لأنّ المربع المعين الذي على الأيمن لا يمكننا أن نفرض عابضاً حتى يغير هو في نفسه في الخيال مربعاً أيسر فظهر الفرق .

و ثانيها إنّ الصور الخيالية مع مساويها في النوع قد يتفاوت في المقدار فيكون البعض أضر و البعض أكبر ، و ذلك التفاوت إما للمأخوذ منه أو للآخذ ، و الأول باطل ، لأننا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فتعين الثاني ، و هو أنّ الصورة تارة يرسم في جزء أكبر ، و تارة في جزء أصغر .

و ثالثها إنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد و البياض في شبح خيالي واحد ، و يمكننا ذلك في جزئين و لو كان ذلك الجزآن لا يتميزان في الوضع لكن لا فرق بين المتعذر والممكن ، فإنّ الجزآن متميزان في الوضع

و الجواب عن الحجة الأولى بوجهين النفي والحل .

أما الأول فإنّنا نتخيل الأمور العظيمة ؛ فإذا انطبع في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويه فالذي يفضل عليه إما أن ينطبع في الروح الخيالي أولاً ينطبع ؛ فإن لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم : إنّ التخيل لأجل هذا الانطباع ، فإن انطبع فيه فقد انطبع فيه ما يساويه و انطبع فيه ما يفضل عليه ، و يكون محل ما يساويه و محل

(١) الحق في الجواب نظير ما سبق في الكرة الكلية أنها كرة بالحل الأولي

لا بالمتعارف ، فنقول : المربع الكلي والتيامن والتياسر الكلّيان ليست هي بالعمل الافر وان فرض تيامن و تياسر جزئيان فذلك ليس يفرض العقل كما قال السجيب بل فرض كاذب غير موافق للنس الامر ، و انما لم تثبت بالعمل لانه شيء متداول في هذا الكتاب و في سائر كتب المصنف العلامة قدمه ولم يتفطن به هؤلاء المستدلون - س ر ه .

ما يفضل عليه شيئاً واحداً ، مع أننا نميز بين القدر المساوي و القدر الفاضل ، و ذلك يدل على أن الصور من الخياليين و إن حصلوا شيء واحد فإنه يمكننا أن نميز بينهما ، و إذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتي المربعين الطرفين في النفس أن لا يميز في الخيال أحدهما عن الآخر . وعلى الجملة فالإنسان ربما طاف العالم ، و شاهد البلدان و يكون مع ذلك حافظاً للمجملات ، فإن كان صورة كل من تلك الأمور في جزء من الدماغ متميزة عن الجزء الذي لم يرسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم أن القدر القليل منه لا يفي بذلك ، و إن لم يجب أن يكون لكل صورة خيالية محل عليحدة بل يجوز أن يكون في محل واحد صور كثيرة و مع ذلك يكون البعض متميزاً عن البعض ، فعينئذ لا يلزم من ارسام جميع الصور في النفس أن لا يميز بعضها عن البعض .

و أما وجه الحل فهو أن تلك الصور ليست مما كانت النفس قابلة لها ؟ بل النفس فاعلة ، و هوية كل من المربعين بأمر لازم لهويته المجمولة للنفس ، و ليست هوية المربع الخيالي كهوية المربع الخارجي حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للتشكلات المختلفة ، لأجل أسباب خارجة بل هي أمر بسيط صوري لامادة له ، و إنما المخصص لهويته من جهة الفاعل المتخيل حتى أن الوهم ^(١) إذا توهم القسمة و الانفلاك في مقدار موجود في الوهم إلى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار و بين ذينك القسمين كما يلزم في التقسيم الخارجي ، لأن ذينك القسمين يحصلان بمجرد إنشاء الوهم من غير أن يكونا من سنخ ذلك المقدار الأول ، فجميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه و يوجد في ذهن من قبيل الإنشأ و الإبداع من الجهات الفاعلية ، دون التكوين و التخليق من المخصصات القابلية ، و هي كصدور ^(٢) الأفلاك من المبادئ العالية من حيث أن منشأ صدورهما و تخصيصها تصورات ^(٣) تلك المبادئ ، و الفرق أن تصورات

(١) متعلق بقوله لامادة له - س ر ه .

(٢) أى كصدورات هي منشأ صدور الافلاك بقرينة ابداء الفرق ، و ان كانت الفرق

أيضاً من الجهات الفاعلية - س ر ه .

(٣) اطلاق التصورات على علوم المبادئ العالية اطلاق مسامحي ، كيف و علوم تلك المبادئ المجردة علوم حضورية خارجة عن مقسم التصور و التصديق الذي هو العلم الحسولي - ط مد .

المبادي من لوازم ذاتها و غير مأخوذة من سبب خارجي ، و أما هاهنا فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجة أثر في إنشاء هذه الصور في عالم الخيال بالأعداد و التخصيص . فنقول : إذ أدرك الحس صوراً خارجية كمرّبع مجتّح بمرّبعين على نسبة مخصوصة مثلاً في الخارج و ذلك الشكل و هو لا يكون موجوداً في الخارج إلّا بموارض مفارقة خارجية مادية زائدة على ماهية المربع جملاً و وجوداً لكونه موجوداً في مادة قابلة للاهسام ، فللخيال أن يفعل ما زائتها صوراً مثلها أو مخالفة لها جملاً^(١) واحداً بسيطاً ، و إن كن على الوجه المعهود من الخارج في الجهات و الأوضاع . و لا يلزم من ذلك أن يكون الخيال ذاجهة و وضع إذ صورة الجهة و الوضع لا يلزم^(٢) أن يكون ذات وضع وجهة .

فإذا قرّر هذا فنقول : قول المعترض : إن تخصّص هذا المربع الخيالي ليس بفرض فارض و اعتبار معتبر .

قلنا : لا نسلم بل تخصّصه بمجرد اعتبار المعبر و تصوّره و جملة جملاً بسيطاً . قوله : و إلّا لا يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملاً به بصير المربع الأيمن الأيسر . قلنا : تخصّيص الفاعل للأمر الصوري الذي لا مادة له ليس إلّا جعل هويته الصورية لا إفادة صفة أو عرض على مادة ، و ليس في المربع الخيالي إلّا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الجاعل النفساني اختراعاً بسيطاً .

و بالجملة إذا أرادت النفس أن يجعل هذا المربع الخيالي مربّعاً آخر ، و هذا المقدار مقداراً آخر ، و أرادت تقسيم مقدار بعينه إلى قسمين لا يمكن لها ذلك ؛ إذ^(٣)

(١) إذ لا مادة لها حتى تكون مجسولة و تلك الصورة مجسولة اليها بجعل مستأنف كما في جعل الشمة مرعبة ، و أما جعل المربع مشخّصاً مخصوصاً بخصوصية فليس جملاً مستأنفاً ، و لا بنا في ما سبق أن هوية كل من المربعين بأمر لازم لهويته لأن اللازم تابع في المجسولة و اللامجسولة للضرورة ، أو لأن الراد به اللازم النير التأخر في الوجود - س ر هـ .

(٢) و من هذا القبيل كون الصور الاخرية غير ذات جهة و وضع كوجودات هذا العالم - س ر هـ .

(٣) و من هذا القبيل الصور الاخرية فإن التبديل هناك ليس من قبيل تحول المادة في الصور إذ لا مادة هناك و الا كانت الاخرة دنياً ، و دار العمل لادارة الجزاء ، فتبديل

ليس لتلك الأمور متركيب من مادة قابلة و صورة غيرها حتى يكون هناك مجعول ومجمول إليه ، بل كل واحد من تلك الأمور صورة فط بلامادة قابلة ، وتلك الصور عين تصور النفس ومشتمها وإرادتها ، فإذا انقسم مقدار خيالي إلى قسمين كان ذلك في الحقيقة إنشاءً هما ابتداءً لأمن شيء سواء أعدم المقدار الأول أولاً ، وإذا عدم^(١) فلم يعدم إلى شيء . يلزم وجود مادة قابلة هناك ، ويحتاج إلى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات المادية .

أما الجواب عن الحجة الثانية و هي أن الصور الخيالية قد يتفاوت في المقدار مع اتحادها في النوع . فنقول : هذا التفاوت ليس للمأخوذ منه ، ولا للآخذ بأن يكون مادة قابلة لها . بل حاصل للمأخوذ بفعل الآخذ وإنشائه دون قبوله واتصافه . وأما عن الحجة الثالثة فتأول : إنا لا نشكر تغاير الأشباح و تمدد مقاديرها و اختلافها في الإشارة الخيالية لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرًا ماديًا أو كونها غير مندرجة للجزئيات والخياليات .

واعلم^(٢) أن الامتياز في الإشارة الخيالية لا يوجب كون الصور المقدارية الموجودة في عالم الخيال والمثال ذوات أوضاع حسية موجودة في جهة من جهات هذا العالم المادي المستحيل المتجدد الزماني . يلزم المناقاة بين تجرد النفس وتصورها للصور
✽ الجلود أو صنف التلذذ كلها من باب انشاء ثم انشاء على الاتصال ، وسيجيء في باب المعاد و حواشيه انشاء الله تعالى - س ر هـ .

(١) و ذلك كالفلك فان الغنا و الدم البحت البسيط جائز عليه ، و لكن الفساد أى العدم الى شيء محال عليه لانه لا يصير عند هذا معدوماً بحتاً ، مع أن الكل لا بد وان يقضى و يبقى وجه ربك ذوالجلال و الاكرام ، بل حاصل للمأخوذ بفعل الآخذ أى حاصل بسبب المأخوذ يجعل الآخذ كما مر أن هوية كل من الرميئين بأمر لازم لهويته الموصولة للنفس ، فيكون الجواب باختيار الشق الثالث أو حاصل للمأخوذ بسبب جهات فاعلية في الآخذ بأن يكون لام المأخوذ للاختصاص فيكون الجواب باختيار الشق الثاني - س ر هـ .

(٢) بل الامتياز في الإشارة الحسية بوجب ، وهذا الكلام متعلق بقوله : واختلافها

في الإشارة الخيالية - س ر هـ .

المقدارية و الأشباح المثالية . و سيأتي تحقيق هذه المسألة في مباحث المعاد و حشر الأجساد .

و احتجوا على أن الوهم قوة جسمية بأنه لما ثبت كون الخيال جسمانياً و جب أن يكون الوهم الذي لا يدرك إلا ما يكون متعلقاً بصورة جسمية كذلك .

و توضيحه أن مدرك الوهم إما أن يكون الصداقة المطلقة أو صداقة هذا الشخص ، أما الأول فباطل ، لأنه أمر كلي إدراكه بالعقل و كلامنا في الإدراكات الجزئية ، فيبقى الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص و جب أن يكون مدركاً لهذا الشخص ، لأن إدراك المركب أو التصديق بشئ أحدهما للآخر لا يمكن إلا بتصور الطرفين ، فإذن الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية ، لكن قد ثبت أن مدرك الصورة الجزئية قوة جسمية فالوهم إذن جسماني .

والجواب عن هذه الحجة إنا قد بينا أن مدرك الصور الخيالية الجزئية غير قوة بدنية ولا مادية ، فالوهم أولى بكونه غير مادي .

و التحقيق أن وجود الوهم كوجود مدركاته أمر غير مستقل الذات و الهوية ، و نسبة مدركاته إلى مدركات العقل كنسبة الحصّة من النوع إلى الطبيعة الكلية النوعية ، فإن الحصّة طبيعة مقيّدة بقيد شخصي على أن يكون القيد خارجاً عنها و الإضافة إليه داخلها فيها . على أنها ^(١) إضافة لا على أنها مضاف إليه . و على أنها نسبة و تقييد لا على

(١) أي الإضافة معتبرة في الحصّة بنحو النسبية لا بنحو الطولية ، و بنحو آلية اللعاط و العرفية لا بنحو الملغوظية بالذات و الاسمية ، و الالم يكن التفاوت بين الحصّة و الكلّي بعض الاعتبار كما قالوا ، و في هذا التحقيق تعريض بالاستدلال حيث جعل مدرك الوهم مركباً بقوله : لان ادراك المركب الخ .

ان قلت : اذا كان وظيفة الوهم ادراك المعاني و لاخير له من عالم الصور فكيف يضيف المعنى الى الصورة ؟

قلت : هذا نظير ما ذكرناه في مثل زيد انسان انه ليس تركيباً حقيقياً ، فادراك الصورة بالخيال ، و ادراك المعنى الجزمي بالعقل المتعلق بالفعال عند المصنف أو بالوهم كما هو المشهور ، و لكن تخصصه بالاضافة كالتخصص بأمر لازم للهوية كما مر ، و هذا التركيب عمل المتخيلة و ملاك الامر ان الكل مراتب النفس و هي روحها -

أنها ضمنية وقيد ، فالمعدولة المطلقة يدركها العقل الخالص ، و المعدولة المنسوبة إلى الصورة الشخصية يدركها ^(١) العقل المتعلق بالخيال ، و المعدولة المنسوبة إلى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب بالخيال ، فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتاً و فعلاً ، و الوهم مجرد عن هذا العالم ذاتاً و تعلقاً ، و عن الصورة الخيالية ذاتاً لا تعلقاً و الخيال مجرد عن هذا العالم ذاتاً لا تعلقاً ، و نسبة ^(٢) الإرادة أي القوة الاجتماعية إلى الشهوية الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم إلى الخيال في باب الإدراك ، وكل واحد منهما عندنا قوة مجردة عن المادة . لكن لم نجد في كلام أحد

(١) وهو الوهم بخلاف المعدولة المنسوبة أي المعدولة مع الصورة المذكورة في الاستدلال ، فانها ليست شيئاً واحداً فلا يدركها العقل المتعلق بل المشوب أي العقل والخيال فهذا أيضاً تمييز بالاستدلال - س ر .

(٢) البيل و الشوق المؤكمن العقل العملي يسمى بالإرادة ، كإرادة عيادة المريض والبيل و الشوق المؤكد من القوة الباعثة الحيوانية يسمى بالشهوة ، كإرادة عيادة المريض للحفاظ النفسانية فان العقل النظري و العقل العملي في الانسان بما هو انسان كالمدرسة و المحركة في الحيوان ، و في الانسان بما هو حيوان ، فلما كان مبدا البيل في الانسان بما هو انسان أجل سعى أنزه باسم آخر ، كما سعى في الحق باسم آخر ، كالعبادة و الإرادة كما اشتهر في الشريعة أيضاً ، والعشق و الانتهاج ، و انما لم يشتهر في الشريعة إطلاق لفظ العشق و ان ورد بثل من عشقني عشقته و غير ذلك لان النبي صلى الله عليه و آله و آله : « لي مع الله وقت لا يسئني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » و غير ذلك ، و العشق من هذا القبيل و الا فكما قيل :

نست فرقى در میان حب و عشق شام در معنی نباشد جز دمشق
ثم انه قدم فسر الإرادة بنفس القوة بناءً على الاتحاد كاتحاد العلم و العالم ، فالإرادة عين المريد ، والشهوة عين القوة الشهوية ، والقعدة عين القادر كما يصرح به بعد سطر ، والحاصل انه كما أن الوهم و الخيال كلاهما مجردان الا أن الوهم أرفع منزلة في التجرد ، كذلك العقل العملي و القوة الشوقية كلاهما مجردان الا أن العقل العملي أرفع منزلة في التجرد ، و قوله : لكن لم نجد في كلام أحد الخ من باب الاستثناء من الدح بما يشبه الدم و هو من المحسنات البدعية ، مثل أنا أوصح الناس بيداني من قريش - س ر .

ما يدل على أن الحركة الشوقية جسمانية ، والتي لا خلاف لأحد ولا شبهة في كونها جسمانية هي الحركة الفاعلة القريبة للباعثة ، وهي المسماة ^(١) بالقدرة لأنها عبارة عن قوة قائمة بالأعصاب و العضلات المميلة لها بالقبض و البسط و الجذب و الدفع ، و كذا حكم ^(٢) الطبيعة المحركة للأجسام البسيطة و المركبة بالمباشرة بحركاتها الطبيعية و القسرية و النفسانية ، لأن القسرية ترجع إلى الطبيعة ، و النفسانية أيضاً لا يمكن إلا باستخدام الطبيعة و الله ولى الجود و الحكمة .

فصل (٦)

في تعديد مذاهب القدماء في أمر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء و نقضها
و نحن نحمل كلامهم على الرموز و نأولها تأويلات حسنة بقدر ما
يمكن الشاء الله تعالى

قال : قد اختلف أقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك إليه .

فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهة الحركة .

و منهم من سلك إليه من جهة الإدراك .

و منهم من جمع المسلكين .

و منهم من سلك طريق ^(٣) الحياة غير مفصلة .

(١) اعلم أن عد القوم القدرة من الكيفيات النفسانية من الشواهد للمصنف العلامة على ما حققه من اتحاد مراتب النفس ، و ان اشراقها نفذ الى تغوم أرض البدن اذلولاء لما كانت القوة القائمة بالعضلات كيفية نفسية بل جسمية كما لا يخفى - س ر ه .

(٢) المراد أن مثل القوة العاملة مثل الطبيعة في الانطباع و السريان في الاجسام ، فكان العاملة طبيعة سارية في العضلات ، و كأن الطبيعة محركة عاملة منبثة في النخاع و التال و غيرها - س ر ه .

(٣) ينى ان القائلين الذين سبق ذكرهم و ان كانوا سلكي مسلك الحياة فان حياة الحيوان هي الدرك و الفعل التحريكى الا أنهم لم يتخلوا السلك عنوان الحياة ، و هؤلاء الناهجون منهج الحياة أيضاً و ان كانوا ناهجى منهج الدرك و الحركة في الحقيقة الا أنهم لم يفصلوا الحياة اليهما - س ر ه .

فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يخيّل عنده إنَّ التحريك لا يصدر إلا عن متحرك، وإنَّ المحرك الأول يكون لا محالة متحركاً بذاته ، وكانت النفس محرّكة أولية إليها يتراقى التحريك من الأعضاء بالعضل والأعصاب، فجعل النفس متحركة بذاتها ، وجعل لذلك جوهرأ غير مايت معتقداً أنَّ ما يتحرك لذاته لايجوز أن يموت . قال : و لذلك الأجسام السماوية ليست تفسد ، و السبب فيه دوام حركتها .

فمنهم من منع أن يكون النفس جسماً ، فجعلها جوهرأ^(١) غير جسم محرّك كآ لذاته . و منهم من جعلها جسماً و طلب الجسم المتحرك لذاته ،

و منهم من جعلها^(٢) ما كان من الأجرام التي لا تتجزى كريباً ليسهل دوام حركته ، و زعم أنَّ الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس ، و أنَّ النفس غذاء النفس يستبقى النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الأجرام التي لا تتجزى التي هي المبادي ، و أنها متحركة بذاتها كما ترى من حركة الهباء دائماً في الجو ، و لذلك صلت لأن يحرك غير ها .

و منهم من قال : إنها ليست هي النفس بل إنَّ محرّكها هو النفس ، و هي فيها و تدخل البدن بدخولها .

و منهم من جعل النفس ناراً ، و رأى إنَّ النار دائم الحركة . و أما من سلك طريق الإدراك فمنهم من رأى إنَّ الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه و مبده له ؛ فوجب أن يكون النفس مبداً فجعلها من الجنس الذي كان يراه

(١) اما أن يقرّ على صيغة المفعول أو يراد مدلوله الالتزامي ، فان منهبهم أن النفس متحركة لذاتها . ثم ان المراد بجوهر متحرك لذاته غير جسم على تأويل المصنف الطبيعة السالبة التي هي مرتبة من النفس - س ر ه .

(٢) هكذا في النسخ التي رأيناها من الاسفار ولا يحضرنى الشفاء حتى أنظر ، و الاولى التمييز بالفاء لان الذين لم يتعاشوا عن جعل النفس جسماً ، و طلبوا تمييز ذلك الجسم المتحرك لذاته تحزبوا أحزاباً فمنهم من جعلها أجراماً لا تتجزى و هكذا - س ر ه .

مبدءاً^(١) إما ناراً أو هواءاً أو أرضاً أو ماءً . و مال بعضهم إلى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدء الأشياء . و بعضهم جعلها جسماً بخارياً إذ كان يرى البخار مبدء الأشياء بأكمل هؤلاء كان يقول : إن النفس إنما تعرف الأشياء كلها لأنها من جوهر المبدء لجميعها ، وكذلك من رأى إن المبادي هي الأعداد جعل النفس عدداً .

و منهم من رأى إن الشيء إنما يدرك ما هو شبيهه ، و إن المدرك بالفعل شبيه للمدرك بالفعل فجعل النفس^(٢) مركباً من الأشياء التي يراها عناصر . و هذا هو

(١) أى للعالم ولكن بواسطة المبدء الاول ، فان لبعض الاقدمين أقاويل : منها ما قتل عن تاليس الملقب انه قال : المبدء الاول أبداع العنصر الذى فيه صور الموجودات و السموات كلها و هو الماء ثم حصل منها الارض بالتكثيف و الانجساد ، و النار و الهواء بالتلطيف ، فان الماء اذا لطف صار هواءاً ، و تكونت النار من صفوة الهواء ، و السماء تكونت من دخان النار ، و يقال : ان تاليس قد أخذه من التوراة لانه جاء فى السفر الاول منها أن الله تعالى خلق جوهرأ فنظر اليه نظراً الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماءً ، ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات ، و ظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ، ثم الجبال أرساها و مثله فى أحاديث أهل الصفة . و قال آخرون : كان الاصل أرضاً فحصل الباقى من الارض بالتلطيف . و زعم انكساريس انه الهواء و يكون من لطافته النار ، و كثافته الارض و الماء . و آخر انه النار . و آخر انه البخار و عن انكسا غورس انه الخليط . و عن ذيقراطيس ما هو المعروف من الاجرام الصغار العلوية المبتوتة فى خلاء غير متناه . و عن الثنوية أن أصل العالم النور و الظلمة . و الغرمانية لم يقولوا بجسمة المبدء و هم الذين أثبتوا القدماء الخمسة : البارى ، و النفس ، و الهيولى ، و الدهر ، و الخلاء . و الفيثاغوريون اعتقدوا أن المبادى هي الاعداد المتولدة من الوحدات . و هذه الاقاويل مزيفة و لا كثرها تأويلات حسنة لو ذكرناها لخرجنا عن طور هذه التعليقة .

و لنرجع الى أصل المطلب فنقول : صورة قياسهم هكذا النفس مدركة لما سواه ، و كل مدرك لما سواه مبدء ، فالنفس مبدء ، و المبدء اما نار أو هواء الخ فالنفس اما نار أو هواء الخ . و هكذا قياس من يقول الشيء إنما يدرك ما هو شبيهه - س ر ه .

(٢) أى يتقنهما اصولا للكون و البقاء فى العالم ، فيشمل القلبية و المحبة ، فالكون منوط بالناسر الاربية ، و البقاء بدفع المنافر و جلب الملائم و هما منوطان بالقلبية و المحبة - س ر ه .

قول أباد قلبي فإنه جعل النفس مركبة من العناصر الأربعة ومن الغلبة والمجبة .
وقال : إنما يدرك النفس كل شيء يشبهه فيها ، وأما الذين جمعوا الأمرين فكأ الذين قالوا :
إن النفس عدد محركة لذاته ، فهي عدولاً لها مدركة ، وهي محركة لذاتها لأنها محركة
أولية . وأما الذين اعتبروا أمر الحياة غير مفصلة .

فمنهم من قال : إن النفس ^(١) حرارة غريزية ، لأن الحياة بها .

ومنهم من قال : بل برودة ، وإن النفس مشتق من النفس ، والنفس هو الشيء
المبرد ولهذا ما يتبرّد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس .

ومنهم من قال : بل النفس هو الدم لأنه إذا سفح الدم بطلت الحياة .

ومنهم من قال : بل النفس مزاج لأن المزاج مادام ثابتاً لم يتغير صحت الحياة .
ومنهم من قال : بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر ، وذلك لأننا نعلم أن
تأليفاً ما يحتاج إليه حتى يكون من العناصر حيوان ، ولأن النفس تأليف فلذلك يميل إلى
المؤلفات من النعم والأرايح والطعوم و يلتذ بها .

ومن الناس من ظن أن النفس هو الإله تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ،
وإنه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعاً ، وفي شيء نفساً ، وفي شيء عقلاً
سبحانه تعالى عما يشركون . قال : وهذه هي المذاهب المنسوبة إلى القدماء والأقدمين
في أمر النفس وكلها باطل . ثم شرع في نقض ما قالوه وإبطالها وتزييفها .

أقول : نقض ظواهر هذه الأقوال وإبطالها في غاية السهولة بعد أن ثبت أن النفس جوهر
مفارق الذات عن الأجسام ، وكل من له أدنى بضاعة في الحكمة يعلم أن النفس جوهر
شريف ، ليس من نوع الأجسام الدنية كالنار والهواء والماء والأرض ولا من باب
النسب والتأليفات ، كيف يذهب على الحكماء السابقين كأبي أرفسطو وغيره أن
يجعلوها ما يعلمه من له أدنى معرفة في علم النفس وأحوالها ، فإن التأويل والتعديل
لكلامهم أولى من النقض والجرح .

فنقول : ومن الله الاستعانة أما قولهم : إن النفس متحركة لكونها محركة أولية

(١) أي هؤلاء لما وصلوا إلى معرفة النفس من سلك الحياة فجعلوها من سنخ

الحياة ومكوناتها ولوازمها ومعداتا ومعداتا - من ر .

فكلام صحيح مبرهن عليه ، ولا يلزم منه كون النفس جرمًا من الأجرام ، أما حركاتها في ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان ، وتقدم ذكرها تصريحًا وتلميحًا من أن لها تطورات جوهرية وتحولات ذاتية من حدّ الإحساس إلى حدّ التعقل ، فتارة تتمدد بالحس و ذلك في أوائل حدوثها وتكونها ، و طوراً تبلغ إلى حدّ التخيل فتتحد بالخيال ، وإذا بلغ إلى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهدة مصير عقلا مفارقا متبرّي الذات عن الأجرام والجرميات .

وما أسخف القول : بأن النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين إلى حدّ كونها عقلا بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملا الأعلى عند المقربين جوهر واحد بالتفاوت في ذاته إنما التفاوت في إضافاته وأعراضه ^(١) اللاحقة ؛ حتى أن النفس البسلة والصبيان ونفوس الأنبياء عليهم السلام متحدة بالحقيقة والماهية وإنما الاختلاف والتفاضل بينهم بضامات خارجة بعضها من باب السلوب والإضافات ، وبعضها من باب الانفعالات ، وبعضها من باب الكيفيات ، فإذا كان كذلك كان فضيلة أفراد الإنسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الإنسانية ، فإذا الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للإنسان ، فإذا قيل : النبي ﷺ أشرف أفراد الإنسان كان معناه أن شيئاً خارجاً من حقيقته و حقيقة أُمته كالعلم والقدرة هو أشرف منهم ، فلا فضيلة له في ذاته من حيث هويته وماهيته على سائر الأفراد . وهذا قبيح فاسد عندنا فإن جوهر نفس

(١) فإن النفس عندهم أيضاً متغيرة ومتحركة لكن في الكيف ، لانه ازداد علمه وقدرته ونحوهما كما وكيفاً وكلها من العوارض . و أما جوهره و سنخ ذاته فهو محفوظ غير متغير أصلاً . و أما المصنف فقدم فلما قال : بالحركة الجوهرية كانت بذاتها عنده متغيرة متفاوتة مع أصل محفوظ ، و سنخ باق من أول وجودها إلى آخره ، لا صالة الوجود وكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك ، و باعتبار وجهها إلى الحق الباقي ، ولا اتصال الحركة ، و غير ذلك فالتفاوت بين درجتي ذات واحدة مع وحدتها بهذه الوجوه التي ذكرناها أعنى درجة كونها عقلا بالقوة ، و درجة كونها عقلا بالفعل كالتفاوت درجتي النبي صلى الله عليه وآله و آله و الامة ، فإذا كان في ذات واحدة هذا التفاوت العظيم ، فما ظنك بالتفاوت في ذاتين هما كالروح و الجسد بل روح الروح الغاني في نور الاحد - س ر ه .

النبي ﷺ بحسب هويته التامة أشرف جواهر النفوس الآدمية ، و أشدها قوة و كمالات ، و أنورها و أفواها تجوهرأ و ذاتاً و هوية ، بل ^(١) ذاته بذاته بحيث بلغت إلى غاية مرتبة كل نفس و عقل ، كما قال : « لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » و إن كان مماثلاً ^(٢) لها في الماهية الإنسانية من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في

(١) فان جميع الفصول بالنسبة الى الفصل الاخير لا بشرط أنجاس ، و جميع الصور بالنسبة الى الصورة الاخيرة مواد ، و الفصل الاخير معصليها ، و الصورة الاخيرة مقومها . ثم أشخاص النوع الاخير التي هي بحسب الباطن أنواع و هي عقول بالقوة بالنسبة الى أشخاصها التي هي عقول بالفعل هكذا ، فان نسبة الشخص الى النوع نسبة الفصل الى الجنس ، ثم نسبة العقول بالفعل الى العقل القدس الغنى صلى الله عليه وآله مأخوذة لا بشرط نسبة الجنس الى الفصل ، فانه في العقول الماعدات كالعقل الاول في البادئات بل هو هو و هي هي بوجه ، و للاشارة الى ان العقول الصاعدة بالنسبة اليه (ص) هكذا قال تعالى : « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم » و كيف لا يكون كذلك و قد ورد في حق الائمة من ولده « ذكركم في الذاكرين ، و أسأؤكم في الاساء ، و أنفسكم في النفوس ، و أدواحكم في الادواح ، و أجسادكم في الاجساد » و في حق المؤمنين من امته المرحومة « المؤمن مرآة المؤمن » على بعض الوجوه - س و .

(٢) لما أشار اشارة اجمالية الى مقام روحانيته (ص) بأنه غاية الكل و تماميتها ، و خلق الكل لاجله ، و خلق هولاء لاجل الله ، و لولاء لما خلق الافلاك و الاملاك ، ففي هذا المقام لا مسائل لهذه الحقيقة المحدية المطلقة تكافيه ، و لا ثاني لها توازيه ، حيث أن كل نفس و عقل من صقع ، و ما من صقع الشئ لا يعادله ولا يقابله ، انتقل الى نشأته الطبيعية ، و عطف عنان الكلام الى مقام صورته البشرية مقتضية للتسائل و غيره ، فان المعارف الحقيقي لا بد أن يكون ذا العنين جامعين الشأين : الصورة والمعنى ، و الرقيقة و الحقيقة ، « ولو جملناه ملكاً لجعلناه رجلاً » لئلا يلزم الفل و النفوس ، و لا الجبل بالمقامات السنية للنفس ، و لاسيما النفوس الزكية القدسية كما قال الكفرة : « ان أنتم الا بشر مثلاً » فجميع ما ورد في حق الانبياء و الائمة عليهم السلام من العصمة و الطهارة ، و الخلق بأخلاق الله ، و التحقق بها حق و صدق بحسب مقام روحانيتهم و وجههم الى الله ، و جميع ما نسب اليهم من أمثال الصفات البشرية و الاحكام الخلقية مثل « ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان » ، و مثل تعليم جبرئيل ، و اظهارهم المعجز و الانكسار ، و لاسيما في مكالماتهم و مناجاتهم مع الله الواحد القهار صدق أيضاً بحسب مقام صورته و وجههم الى النفس ، فانهم كما يأكلون و يشربون و ينامون و يتصفون بـ

قوله تعالى: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» ، فظهر أن للنفس الإنسانية تطورات و شؤوناً ذاتية و استكمالات جوهرية ، وهي دائمة التحول من حال إلى حال ، و من راجع إلى ذاته يجد أن له في كل وقت و آن شأناً من الشؤون المتجددة .

و أما قولهم : إنَّ المحرك الأول يكون لامحالة متحركاً بذاته فهو أيضاً صحيح ، لأنَّ مرادهم من المحرك الأول هو الفاعل المباشر للحريك ، و هو إما الطبيعة أو النفس فيما له نفس ، و قد مرَّ بيان هذا المطلب في مباحث القوة و مباحث الحركة أي بيان أنَّ العلة القريبة للحركة الطبيعية العرضية كالكمية و الكيفية و الإبنية و الوضعية لابد أن تكون جوهرأ متبدل الهوية و الوجود ، و إن كانت ثابت الماهية ، و المراد من الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التي في الأفلاك ، لأنها أيضاً صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفس باعتبار أنَّ لها الإدراك و الإرادة و الحركة النفسانية الكمية التي في النبات و الحيوان ، لأنَّ هذه الحركات طبيعية بوجه و نفسانية أيضاً .

و بالجملة فما من حركة ذاتية إلا و مباشرها طبيعة سارية في الجسم و هذه الطبيعة قد ثبت تجددوها و تبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان ، و لا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر ؛ إلا أنَّ هذا الجوهر في الفلك و الحيوان و النبات لا ينفك عن النفس بمعنى أنَّ النفس كمال هذا الجوهر و تمامه ، لأنَّ الطبيعة في ماله نفس شيء له وجود ، و النفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود أحدهما طبيعة و الآخر نفس ؛ فإنَّ ذلك ممتنع جداً بل كلُّ شخص

✽ بغير ذلك من أحكام البشرية و الخلقة بحسب الصورة في عالم الصورة كذلك لا يملكون إلا ما علمهم جبرئيل ، لان جميع كمالاتهم من الله تعالى ، فان نسبة الشيء الى القابل بالامكان ، و نسبه الى الفاعل بالوجوب ، لكن لما كان القابل الواقعي أعنى المادة الجسية فيهم مستهلكاً فضلاً عن القابل التعللي اعنى الماهية لقاهرة أحكام الروحانية و أحكام الوجود ، و اشتراط السخية بين الالتر و المؤثر ، ولا وقع لعالم الصورة في جنب عالم المعنى الذي هو عالمهم وما به فعليتهم كانت أحكام الصورة صورة ، و أحكام الروح روحاً ، و من هنا لا تحكم لجسد النبي (ص) على روحه بل بدور معه حيث مادار ، و يوصف بصفاته ، مثل انه لا ظل له ، و انه يرى من خلفه ، و انه بل جسد المؤمن لا يبلى و غير ذلك - س ر ه .

طبيعي له ذات واحدة و صورة واحدة وهي وجوده و بها هويته و شخصيته ، فمن حيث كونها مبدا الحركات و الانفعالات المادية طبيعة ، و من حيث إدراكها و تدبيرها نفس . و أيضاً قد علمت في الفصل السابق أن النفس التي فينا هي بعينها مبدا الحس و الحركة و التخيل و الوهم و التمثل كل ذلك بالبرهان ، فقد ثبت و تحقق حقيقة كلام الأقدمين أن الحركة الأولى للحركات الذاتية أمر متحرك لذاته بمعنى بهويته و وجوده ، و أن النفس هي المحركة الأولية فيما له نفس إليها يترافق التحريك من الأعضاء بالعضل و الأعصاب ، و ذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها و بها يقع جميع الحركات و الاستحالات حتى القسرية و الاتفاقية و الإرادية ، لما مر أن مرجعها إلى الطبيعة و النفس .

و أما قولهم : إن ما يتحرك لذاته فهو لا يموت ، فكلام حق لأن مرادهم منه إن ما ينبعث حركته من ذاته و مقوم صورته لامن غير لا يموت ، فالأجسام بما هي أجسام ماثثة ^(١) لأن مبدا حركاتها أمر خارج عن جسيميتها أغني الجسم بالمعنى الذي هو مادة ، و كل ما ينبعث الحركة من ذاته فهو لا محالة متوجه إلى الكمال الذاتي الجوهرى ، و كل ما يتوجه ^(٢) نحو الكمال بحسب الفطرة الأولى فهو لا يموت بل يتحول من نشأة إلى نشأة أخرى ، و من دار إلى دار أعلى ، و الحركة المنبثقة ^(٣) عن الذات ليست

(١) حتى انفلك بما هو جسم فقط لان مبدا حركته نفسه أو طبيعته التي هي عين نفسه كما سيجيء ، و كلتاها خارجتان عن الجسم بشرط لا وان لم تكونا خارجتين عن الجسم لا بشرط لعمله عليهما - س ر ه .

(٢) و ذلك لان الطلب اذا كان فى جيلة الشيء و فطرته الاولى يوصله الى المطلوب و الا لكان ابداه فيه عبثاً ، و المطلوب للنفس العية التي أرادوا بالحركة الذاتية حركتها كما حصرها المصنف فيها دائم لا يفوت ، لانه اما الحق والمفارقات - العقلية ، أو عالم النفوس الخيالية والوهمية من الصور المجردة من المادة دون المقدار ، و الجميع دائمة بدوام الحق تعالى شأنه - س ر ه .

(٣) قسم المتحرك الى ستة أقسام : ثلاثة منها حركتها منبعثة من خارج ، فمثل الحركات الالائية لمصادفة الحالة الغير الملائمة بل هذه الحركة لعدم الحركة ، و حركات المركبات أيضاً من الكيفيات الاربع الخارجة كحرارة الاشعة السماوية والحرارة الفريزية وغيرها ، و حركة الطبايع جوهرية و ان كانت ذاتية الا ان الخاضد يفسدها . و أما النفوس الثلاث فحركاتها ذاتية ولا تضاد لها فهي دائمة - س ر ه .

إلا نفسانية ، وأما هذه الحركات الطبيعية التي للبسائط المنصرفة من مكان إلى مكان فليست منبعثة عن ذات المحرك ، إذ شرط انبعائها عن الطبيعة خروجها عن أحيائها الطبيعية ، فهي بسبب أمر خارج عن ذات المتحرك . وأما حركات المركبات الممعدنية والنباتية فهي أيضاً مفتقرة في انبعائها إلى أمور خارجة كحرارة طابخة أو برودة جماع أو رطوبة مسهلة لقبول الأشكال والتحولات وغير ذلك . وأما الحركة الذاتية التي في الطبيعة فهي وإن كانت منبعثة عن الذات لكن الطباع المنصرفة البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد . وأما جواهر النفوس الحيوانية وطبائع الأجرام الفلكية التي هي عين نفوسها فهي حية ب حياة ذاتية ، لأنها دائمة التشوق إلى منزل البقاء ، وحركتها إلى الكمال أمر ذاتي لها ، و تلك النفوس إن كانت عقلية كالنفوس الفلكية والكاملين في العلم من النفوس الإنسانية فلها حشر إلى الله تعالى في دار المفارقات العقلية ، وإن لم تكن عقلية بل روحية أو خيالية فلها أيضاً حشر إلى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف والدنو والسعادة والشقاوة ، فإن الشقاوة في المعاد لا ينافي الاستكمال في الوجود النفساني بحسب الجزئية الشيطانية ، أو الشهوة البهيمية ، أو الغلبة السبمية فإنها كمالات لسائر النفوس وذائل للنفس الإنسانية .

و أما من جعل النفس جسماً أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ، ولم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات والانفعالات ، بل شعباً برزخياً صورياً أخروياً له أعضاء حيوانية ، و تلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست حياتها بأمر عارض عليها كهذه الأجسام ، و بوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي ، ويدرك الجزئيات والحسيات كما اتفق عليه جميع السالك والمكثفين ، و ذلك الجسم هو الصورة التي يراها الإنسان في المنام حيث يجد نفسه مشكلاً مصوراً بجوارح وأعضاء ، و إنه يرى شخصه في المنام يدرك إدراكات جزئية ، و يعمل أعمالاً حيوانية ، فيسمع بأذنه ، و يرى بعينه ، ويشم بأنفه ، و يذوق بلسانه ، و يلمس ببشرته ، يبطش بيده ، ويمشي برجليه ، و هذه كلها أعضاء روحانية غير هذه الأعضاء الطبيعية .

و أما قول من قال : إنها هي من الأجرام التي لا تتجزى فأراد بها الأجرام

المثالية التي لامادة لها ، وقد مرّ بيان أنها لا تقبل القسمة الوهمية فضلاً عن الخارجية إذ لامادة لها قسمتها بالوهم يرجع إلى إيجاد الوهم فردين آخرين منها ابتداءً لاجعل جسم معين جسمين ، وكذا وصل الجسمين الخياليين جسماً واحداً عبارة عن إيجاد جسم آخر من كتم العلم .

وأما نسبة الكروية إلى النفس فلا أنها ^(١) أبسط الأشكال ، ولهذا كانت الأفلاك كرتية ، فالنفس إذا تصوّرت وتمسّكت وقعت في عالم الطبيعة كانت كرتية كلاً فلاك لكونها أسهل حركة كما قالوا ، إذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة إلى الفعل . ثم التركيب الاتحادي بين النفس والبدن ثابت عندنا كما ذهب إليه أيضاً بعض متأخريين ، فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس متحقق لكونها مبده فصله وتمام ذاته ، وإن لم يتصف بما هو مادة وهي صورة ، و معلوم أن اعتبار الجنس والفصل غير اعتبار المادة والصورة ، وفي الاعتبار الأول كما يتصف الأجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الأجسام ، ولذلك تشير إلى نفسك بأنّي كاتب جالس ، فكون النفس الفلكية كرتية من هذا القبيل .

وأما قولهم : إن الحيوان يستشوق النفس بالتنفس فالمراد إن في الحيوان ^(٢)

(١) فالكربة كناية عن بساطة الاجرام المثالية . وقوله : ولهذا كانت الافلاك كرتية بيان آخر لكرية النفس في ضمن بعض أفرادها بمقتضى التركيب الاتحادي بين المادة والصورة بها جنس وفصل ، والجسم في هذا التاويل الجسم الملكي لالمثالي الملكوني - س . ر .

(٢) لا يخفى ان هذا ينا في ما ذكره آنفاً من أن المراد بالاجرام المثالية ، فان مقتضى ذلك أن يستشوق بالنفس الاجرام المثالية لالروح البخاري الذي هو من عالم الملك ، فان اسم الاشارة في قولهم يستشوق ذلك عائد الى الجرم الكرى . والجواب أن الروح البخاري مركب القوى ، والقوى مظهر الصور المثالية ولولاه لما حصل الظاهر والمظهر ، فلهذا استنشاقه وتروجه استنشاقها وتروجها ، ولا سيما أن الروح البخاري عنده بسيط غير مركب من الاسطغفات كما سيجي ، وقولهم : يستشوق ذلك أي مادة ذلك ، والاولى أن يقال : حمل المصنف هذه الاجرام في قولهم : عند الاجرام التي لا تتجزى التي هي البادى على الاحسام المثالية ، وقولهم : الاجرام التي لا تتجزى .

روحاً بخارياً من قبيل الأجرام الفلكية في الصفا واللطافة ، وهو خليفة النفس في البدن الطبيعي ، و بالنفس يبقى اعتداله ويتغذى بالهواء الممتلئ جوهره ، ولما كان هذا الجوهر حاملاً لقوة الحس و الحركة النفسانية ، و مقاضاً من النفس على الدوام في هذا البدن الطبيعي فأطلقوا عليه اسم النفس . وقد ذكره الشيخ في بعض رسائله بلغة القرس بهذه العبارة «روح بخاري راجان كويند ، و نفس ناطقه را روان» .

و أما من قال : إنها ليست هي النفس بل إنَّ محرَّكها هو النفس ، وهي فيها و تدخل البدن بدخولها فكلام حقٍّ لأعبار عليه ، و يرجع إلى ما أوتنا به الكلام السابق عليه فيتوافقان من غيرتنا فنى .

و أما من قال : إنَّ النفس نار ، و إنَّ هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الأسقفسية ، بل في الوجود نار أخرى هي حرارة جوهرية يتصرف في الأجسام بالإحالة و التحليل و هي الطبيعة ^(١) و فوقها نار النفس الأمارة بالشهوة والنضوب هي التي تطلع على الأئمة كما أشير إليها في الكتاب الإلهي ، و إذا كسرت سورتها بفعل الطاعات والرياضات صارت النار نوراً ، والنفس الأمارة مطمئنة .

و أما السالكون مسلَّك الإدراك فقولهم : إنَّ الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه في غاية القوة و الاستقامة ، فإنَّ المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك ، و قد علمت أن إدراك الشيء هو وجوده للمدرك و وجود شيء لشيء لا يكون إلا بعلاقة ذاتية بينهما ، و ليست العلاقة الذاتية إلا العلية و المولوية ؛ و لكن نسبة الصورة المدركة إلى الذات العاملة نسبة المفعول إلى الجاعل لا نسبة الحلول و الانطباع كما علمت ذلك في مباحث الوجود الذهني ، و في مباحث الإِبصار و غيرها .

و أما جعل بعضهم النفس من الجنس الذي كان يراه المبدء إما ناراً أو هواءاً أو أرضاً أو ماءً فلملَّه أراد من المبدء المبدء القريب لتدبير الأجسام و تصريفها ، فمن جعلها

كربا على الروح البخارى ، و كانوا من القائلين بالأجرام الصفار الصلبة . وهذا وجه لكلامه قدم أقل تكلفاً - س ر .

(١) و بها أول نار ذات ثلث شعب لكونها في الجسم و هو طويل عريض عبق ، فالتعلق بالم الطبيعة منشأ الاحتراق بتلك النار في الآخرة - س ر .

لأرادها مامراً ذكره ، ومن جعلها هواءاً فلملّه أرواده الحقوق والمحبة فإنّ النفس عين المحبة . ثم التعبير عن المبدء الأول بالعشق مما شاع في كلام العرفاء و للناس فيما يعشقون مذاهب .

و من جعلها ماءً فأراد به عين ماء الحياة الذي به حياة كلّ شيء ذي نفس ، كما قال تعالى : « وجعلنا من الماء كلّ شيء حي » ، والنفس حياة الجسم كما أنّ العقل حياة النفس ، ولهذا عبّر بعض الأوائل عن العقل الكلّ بالعنصر الأول وجعله ملهاً ، وربما كان المراد بالعنصر الأول الوجود الفاضل منه تعالى على الموجودات كلّها على الترتيب . و من سمّاها أرضاً فلكونها في ذاتها قابلة للعلوم والصور الإدراكية الفائضة عليها من سماء العقل ، فالنفس القابلة للصور العلمية أرض الحقائق في مرتبة كونها غفلا هيولانياً ، فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سماوات العقول الفعالة ، كما تنزل الأمطار التي بها يحيى الأرض بعد موتها ، و قدورد في الحديث « إنّ القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الأرض بوابل السماء » .

و من رأى : إنّ المبادي هي الأعداد و جعل النفس عدداً أراد من العدد كما أراد أصحاب فيثاغورث . و تأويل كلامهم ^(١) أنّ المبدء الأول واحد حقيقي و هو مبدء الأشياء ، كما أنّ الواحد العددي مبدء الأعداد ، لكنّ المبدئية الثانوية والثالثة والعشرية في هذه الأعداد الجسمية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات ، فكل ماصار أولاً يمكن له أن يصير ثانياً ، و الثاني منها يجوز أن يكون أولاً بخلاف المبدء الأول تعالى فمبدئيته و أوليته عين ذاته ، وكذا ثانوية العقل الأول عين ذاته لا يتبدل ، و كذا مرتبة النفوس بعد مرتبة العقول فإطلاق العدد على المبادي العقلية و النفسية من جهة ترتيبها في الوجود ترتيباً لا يمكن تبدله ، فالمبدئية فيها ذاتية و في غيرها عرضية فهي الأعداد بالحقيقة ،

(١) ويمكن تأويل آخر وهو انه لما لم يكن للمبدء الاول ماهية وراء الوحدة فهو الوحدة القائمة بذاتها ، واحدة صارت مبدء الاثنين وهو العقل لانه مركب من ماهية ووجود ، والاثنان صار مبدءاً للثلاثة وهي النفس لان لها وراء الوجود والماهية تعلقاً بالمادة تدريجياً ، ثم صارت الثلاثة مبدء الاربعة وهي الطبع لان له وراء التعلق التدريجي والتصرف التسخيري تعلقاً انطباعياً واطافة حلوية ، والى هنا تم المبادى الفاعلية - س ر ه .

كما أن الوحدة والأولية ذاتية للحق الأول، وفيما سواه إضافية؛ فهو الواحد الحق، وماسواه زوج تركيبي.

وأما من رأى منهم: إن الشيء إنما يدرك شبيهه، وإن المدرك بالفعل شبيه بالمدرك فقله حق وصواب، وقد تمركز منّا في هذا الكتاب إن المدرك دائماً من جنس المدرك، فاللمس يدرك الملموسات وهو من جنسه، وكذا الذوق يدرك المنذوقات وهو من جنسه، والنور البصري يدرك المبصرات، والخيال يدرك المتخيلات، والوهم يدرك الوهميات، والعقل للمفليات. وبالجملة كل قوة إدراكية إذا تصور بصورة المدرك يخرج ذاته من القوة إلى الفعل، ولا شبهة^(١) في أن القوة القريبة والاستعداد القريب من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء وفعليته. ثم إنك قد علمت بالبرهان القطعي اتحاد العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات، والاتحاد أشد من الشبه. وعلمت أن النفس إذا صارت عقلاً تصير كل الأشياء، وهي أيضاً الآن تتحد بكل من الأشياء التي تستحضرها في ذاتها أعني صور تلك الأشياء لا أعيانها^(٢) الخارجة عنها، ولا يلزم من ذلك تركيب النفس من تلك الأمور الخارجية ولا من صورها أيضاً بل كلما صارت النفس أكمل صارت أكثر جمعاً للأشياء، وأشد بساطة، إذ البسيط الحقيقي كل الأشياء كما مر برهانه.

وأما قول الجامعين بين الأمرين: الإدراك والحركة فإذا صح تأويل الكلام في كل واحد منهما صح في المجموع.

(١) والحاصل أن العقل بالقوة هبولى المقليات وهو يناسبها ويناسبها، والحس بالقوة هبولى للمحسوسات فيناسبها، كما أن الفضة مادة لما يصنع منها ويناسبها، وكذا الذهب والحديد وغيرها - س ر هـ.

(٢) وكما أن ليس المراد اتحاد المدرك مع المدرك بالعرض بل مع المدرك بالذات كذلك ليس المراد اتحاده مع مفاهيم المدركات بالذات التي هي بالحصل الأولى هي، ولهذا لا يلزم التركيب والتكثير بل مع وجودها أى الكل موجودة بوجود النفس، ثم إذا اتحد المعقولات المفصلة بالوجود الظهورى للعقل لا يتجافى عن مقامه الشامخ، ثم لها اتحادية في مقام عقله البسيط الإجمالي بنحو أعلى وأبسط هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام - س ر هـ.

وأما المعتبرون أمر الحياة في سلوك معرفة النفس فمن قال : إن النفس حرارة غريزية فالحار الغريزي قد ثبت أنها جوهر سماوي منبعث في البدن عن النفس ، ومفصل النفس به الأفعال الطبيعية والنباتية والحيوانية ، وهذا الجوهر الحار هو الروح الحيواني وهو عندنا بسيط ^(١) غير مركب من الأسطقسات ، وقد مر أنه خليفة النفس ومتصل بها .

ومن قال : إنها برودة فلعله تجاوزها عن كيفية حالها وعلمها اليقيني وأرواحه البدن بها وسلامته عن الآفات مادامت النفس حافظة للمزاج .

وأما من قال : إنها الدّم فالدّم لكونه مركب الروح البخاري وهو يجري في كل البدن وبتوسطه تسري الحياة في الأعضاء ، فأطلق إسم النفس عليه إمامنا باب الاشتراك أو التجوّز ، وإطلاق النفس على الدّم شائع في هذا الزمان أيضاً .

وأما من قال : إن النفس تأليف أراد به المؤلف بالكسر لأنها يؤلف بين عناصر البدن وأجزائها على نسبة وقيّة فيها أحذية الجمع ، أو أراد به المؤلف بالفتح لأنّ جوهرها مؤلف من معان و صفات على نسبة معنوية شريفة نورية ينشأ ^(٢) منها النسبة الاعتدالية

(١) هذا خلاف ما عند الحكماء ولا سيما الطبيعيين حيث قالوا : إن الروح البخاري يتكون من لطيف الاخلاط ، والأعضاء من كيّفيها ، فهو من الأسطقسات ، ولكن ما ذكره قدم هنا نظير ما ذكره في أمر الغذاء من أنها من عالم النفس أو أنه الطبيعة المجبولة على طاعة النفس غير الطبيعة التي ربما تنمى ، وبها يقع الاعياء مثلاً كما قال في الشواهد وغيره فيكون المراد به ما ذكره قبيل ذلك إن المراد بالنار حرارة جوهرية تصرف في الاجسام بالاحالة والتحليل وهي الطبيعة - س ر ه .

(٢) فالنفس في مقام العاقلة تتننى بالمقولات وتنقوى بها ، فاذا وقع ظلها في البدن صار تغذيته بالجسائيات وتقويا لها بها ، وينمو مقدارها الى السلاء الاعلى حتى تقوم بأحسن تقويم في مقام الحضور لدى لقيوم المحيط ، فاذا وقع ظلها على البدن صار تنبية حسية وحركة كية في أحسن تقويم صوري بهي ، وتجعل كل نفس شبيهة بنفسها علماً وخلقاً وعملاً استخلاقاً معنوياً واستبقاءً نورياً ، فاذا وقع ظلها على البدن صار استيلاً بالمولعة صورياً واستخلاقاً جسائياً واستبقاءً نوعياً ، وهكذا يجمع ما في البدن ظلال حسية لهيئات نورية في النفس ، بل موجودات العالم الادنى طراً خلال العالم الاعلى كما مر في مبحث المثل النورية - س ر ه .

المراجعة في البدن ، وهذه كائناً ظل لها وحكاية عنها ، فإن جميع ما يوجد في العالم الأدنى الطبيعي من الصور وأشكالها وأحوالها توجد نظائرها في العالم الأعلى على وجه أشرف وأعلى .

و أما قول من قال : إنها هو الإله فلملّه أراد به الفناء في التوحيد الذي نقل عن أكبر الصوفية ، لا المعنى الذي ادّعاء الفراعنة والملاحدة تعالى عما يقوله الملحدون .
و أما من قال : إنه تعالى في كل شيء بحسبه ، ويكون في شيء طبعاً ، وفي شيء عقلاً فلست ^(١) أصح كلامه حذراً عن سوء الأدب ، لكنني أقول : النفس الإنسانية في شيء طبع ، وفي شيء حس ، وفي شيء خيال ، وفي شيء عقل ، فهي الجوهر العاقل المتخيّل السميع البصير الشام الذائق اللامس الغازي النامي المولّد ، وهي مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم ، جعلها الله مثالا له ذاتاً وصفة ، وخليفة له في هذا العالم . ثم في العالم الأعلى وجعل معرفتها سبباً لمعرفته تعالى . فهذا ما تيسر لنا في تأويل رموزهم وإظهار كنوزهم .

ثم إن في ما ذكره الشيخ في مناقضة كلامهم بعض مناقشات وأبحاث يريد أن يشير إليها .

الأول في قوله : أما الذين تعلّقوا بالحركة فأول ما يلزمهم من المحال إنهم نسبوا السكون إلى النفس ، فإن كان تحرّكها علّة للتحرّك فلم يخل تسكينها إما أن يصدر عنها وهي متحركة بحالها ، فيكون نسبة تحرّكها بذاتها إلى التحريك والتسكين واحدة إلى آخره .

فإنّا نقول : التحريك البدني الذي ينسب إلى تحريك النفس ليس المراد به هذا

(١) قد مر أن للوجود ثلاث مراتب : الوجود الحق ، والوجود المطلق ، والوجود السقيّد ، الوجود الحق هو الله ، والمطلق فعله ، والمقيّد أثره ، وذلك المطلق في كل بحسبه فهو في العقل عقل ، وفي النفس نفس ، وفي الطبع طبع ، وفي ذاته لاجوهر ولا عرض ، فما قالوا : إننا هو في فعله تعالى ، ولكن لما كان فعله أمره وكلمته ونوره ، كان من صفته وليس شيئاً على حياله تفوهوا بها تفوهوا ، ولكن الأدب في حفظ المراتب والعدل وضع كل شيء في موضعه فيعدل قامت السماوات والأرضون - س ر ه .

التحريك المكاني الإرادي الذي ينبعث من النفس بواسطة دواع خارجية ، وأمور لاحقة ، وأسباب معدة للحركة الإرادية من مكان إلى مكان جلباً للنفع أو الملام ، ودفعاً للضرر أو المولم ، إنما المراد بذلك التحريك ما يقع به حركات الاستحالية الطبيعية التي يقع بها التغذية و التنمية والنضج والإحالة وغيرها مما لا يخلو بدن الحيوان عنها لحظة ، وهي حركة الحياة ومقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن ، ففاعلية النفس لهذه الحركة اللازمة للحياة الحيوانية ذاتية . وأما فاعليتها للحركات الإرادية فهي أمر عرضي بمشاركة الأسباب الخارجية ، ونسبة هذه إلى تلك كنسبة الكتابة إلى تصوير الأعضاء ، و كنسبة طبخ الطعام في القدر إلى هضم الغذاء في المعدة . وبالجمله هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس مادام البدن حياً . ولا ينتهي إلى تسكين مدامت النفس نفساً ، والبدن بدنأ .

و الثاني في قوله : فقد عرفت بما سلف إنه لا متحرك إلا من محرك ، وإنه ليس شيء متحركاً من ذاته .

أقول : حق أن كل متحرك يحتاج إلى محرك غيره ، لكن قد مر أن كل ما يتحرك في مقولة من المقولات الأربع العرضية يحتاج إلى محرك يبدلها الحركة ، وكل ما يتحرك في مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج إلى جاعل يجعلها متحركاً^(١) و قد مر الفرق بين عوارض الوجود وعوارض الماهية ، وكذا بين اختلاف الجهتين في الخارج كما في القوة والفعل ، و بين اختلافها بحسب التحليل الذهني كما في الوجود والماهية ، و الحركة فيما يتحرك لذاته هي نحو وجوده ، والمحتاج في الوجود إلى الجاعل يحتاج إلى جاعل يبدل ذاته لا إلى جاعل يصفه بالوجود ؛ إذ الوجود ليس وصفاً زائداً على الماهية خارجاً بل ذهنأ ، وعلى أي^(٢) الوجهين فحاجة كل متحرك إلى

(١) حال لامفصول نان - س ر .

(٢) أي على الحركة العرضية والحركة الجوهرية ، فكل متحرك يحتاج إلى محرك غيره كما هو مقرر في موضعه ، لكن في الحركة الجوهرية يحتاج إلى المحرك بمعنى البعيد لوجود ذلك المحرك ، ولكن إذا جمل ذلك الوجود جملة حال كونها متحركاً بجعل واحد لا أنه جملة موجوداً ثم جملة بجعل آخر متحركاً ، إذ قد علمت أن الحركة من عوارض

متحرك غير ثابت ، و كذا انتهاء المتحركات إلى محرك غير متحرك .
الثالث إن قوله : هذه الحركة لا يخلو إما أن يكون مكابية أو كمية أو كيفية
أو غير ذلك إلى آخره .

مدفوع : بأن هذه الحركة خارجة عن الأقسام المذكورة لأنها حركة جوهرية
اشتدادية ، ولم يتم برهان في نفي الاشتداد الجوهري ، وما ذكره الشيخ في إبطاله قد
مر بيان ضعفه ووهنه .

الرابع إن قوله : و أما الحركة على ^(١) سبيل الاستحالة فإما أن تكون حركة
عن كونها نفساً فيكون إذا تحركت لا تكون نفساً . وإما حركة في عرض من الأعراض
فأول ذلك أن لا يكون تحركها من نحو تحريكها إلى آخره .

أقول فيه : إن الشيخ قد خلط في كل موضع أراد إبطال الاستحالة في الجوهر بين
الوجود ^(٢) والماهية ، وجعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن

بما هيته لا وجوده لان الحركة في المتحرك بذاته الجوهرية وشيئته الوجودية نحو وجوده ،
وفي الحركة المرضية يحتاج الى المحرك بمعنى المفيد له الحركة ، فان الحركة هنا مرضية
مطلقة بخلافها . ثم فالجاءل جعل هنا وجود المتحرك ثم جملة يجعل آخر متحركاً ، وكذا
انتهاء المتحركات الى محرك غير متحرك ثابت ، و لكن في موضع بمعنى مفيد وجوده
متحركاً ، و في موضع بمعنى مفيد حركته . وفي بعض النسخ غير ثابت والضمير غير ثابت
وهو لا يلزم أول الكلام ، ولا قوله أى الوجهين ادعى وجه واحد وهو الحركة الجوهرية
الاحتياج الى المحرك المفيد للحركة غير ثابت لكونها ذاتية ، مع أن هذه القاعدة ثابتة
و عليها ينتهى اثبات الواجب من مملك الحركة لكن الصحيح على أى الوجهين ثابتة -
س . د . هـ .

(١) هذا من باب عموم الجواز الذى هو مصطلح علماء المنقول ، فان الاستحالة
هى الحركة الكيفية . وأما الجوهرية فتسمى بالتكوين كما سبق فى السفر الاول -
س . د . هـ .

(٢) و الا فالحركة فى الجوهر معناها انه سبال الوجود لا انه سبال الماهية ،
فالطبيعية مثلاً ماهيتها ثابتة وهويتها سيالة . نعم ليس السيلان وجوداً آخر طارياً على
هويتها كما فى الحركات المرضية حتى تكون الطبيعية ثابتة الماهية والهوية جيباً وبصير
السيلان من عوارض الوجود لامن عوارض الماهية ، ويتحقق فى عالم الملك هوية ثابتة -

إلى ماهية أخرى بالفعل ، وليس الأمر كذلك ؟ فإنَّ الأشدَّ والأضعف و إن كانا متباينين في النوعية لكن تباينهما بالماهية عند ما كان الوجود حاصلًا لهما بالفعل ، وأما عند الحركة الاستعدادية فللكل ^(١) وجود واحد شخصي زمني له ماهية واحدة لها في كل آن مفروض حد من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مرَّ بيانه ، فالحركة في الأكوان الحيوانية مثلاً لا يستلزم إلا خروج المتحرك من كون حيواني إلى كون آخر حيواني ، لا خروج الحيواني من الحيوانية إلى غيرها كالفلكية مثلاً ، إذ كل ما يقبل الأشد والأضعف يجوز فيه الاستعداد والتضعيف ، ومقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف في أنه يقبلها ، فجاز ^(٢) لبعض أنواعه المتعلقة بالمواد حركات الاستحالة الجوهرية . فكما أنَّ الاستعداد لا يخرج السواد إلى غير السواد بل يخرج من نوع منه إلى نوع آخر أو من شخص فقط إلى شخص آخر ، إما بالقوة كما في أوساط الحركة أو بالفعل كما في انتهاء الحركة ؛ فكذلك ^(٣) لا يخرج الجوهر إلى مقولة أخرى ، ولا إلى جنس آخر غير ما كان إلا في حركات كثيرة يؤدي بالمتحرك إلى غير جنسه ، كالسواد في تضعفه حتى يخرج من جنسه

حتى ينافي حوته الذاتي وتجده الجوهرى بشرائره ، مساواته وأرضياته ، بباطنه ومركباته ، كما نطقته الشرائع الحقّة ، وتتجددهوية الجوهر وجوده وثبات ماهيته بل لا ثباتها ولا ثباتها يجمع بين القولين من تجدد الجوهر وعدم تجده - س ر ه -
(١) كون وجود الكل شخصياً زمانياً لاجل أن يتحقق الخروج من وجود الى وجود تدريجاً فيصدق الحركة ، و لولا أن لهذا الوجود الشخصي عرضاً زمانياً لما صدقت الحركة . وأما وحدة ماهيته فهي كوحدة ماهية الانسان المركبة من الجوهر والقابل للاباد والنامى وغيرها ، فانها غير محصلات في صراط الانسان حتى ينافى وحدة ماهيته وان كانت متحملة حيث وجدت بوجودات منفردة - س ر ه -

(٢) كالتطامع السبالة بخلاف الجواهر المفارقة اذ لا سيلان في جواهرها ولا حالة منظره لهو يانها ، ولا حدوث تجددى لها لكونها من صقع الربوبية التى اسانر لها الثبات والقدم فلا تمسكن فى ثبوتها وثباتها التجدد والعدم - س ر ه -

(٣) أى الجوهر الذى هو الجنس العالمى لا يخرج الى جنس عال آخر ، ولا الجوهر النوعى الاضافى الى نوع اضافى آخر ، ويحتل أن يراد بالجنس معناه اللغوى - س ر ه -

إلى غير جنسه ، وكلاهما في استكمالات نفسه حتى يصير ملكاً من الملائكة ؛ أو في إعوجا جانته وتنقصاته حتى يصير شيطاناً أو بهيمة . ثم إن نفسية النفس وإن كانت إضافة وجودية لها إلى البدن فلا يلزم من حركتها على الإطلاق لا كونها نفساً .

وأما ما ذكر أن حركة النفس إذا كانت في عرض من الأراض يلزم أن لا يكون تحرُّكها من نحو تحريكها ، فلا أحد أن يقول : إنهم لم يدعوا إلا أن المحرك للشيء المنفعل القابل للحركة لا بد وأن يتحرك في ذاته ، وذلك لا يستلزم أن يكون حركة المتحرك من نحو حركة المحرك ، ولم يدعه أحد . وفي كثير من الأشياء التي يحرك شيئاً بأن يتحرك نرى الأمر على خلاف ما ذكره ؛ فالتحريكات السماوية الصادرة من نفوسها في أجرامها وضعية ، وهي تابعة لحرركاتها النفسانية الإرادية ؛ كما اعترف به الشيخ في التعليقات وغيرها ، فأبيح محال يلزم في أن يكون تحريكات من النفس في البدن بالأحالة وغيرها ؛ وهي تابعة لحرركاتها الوجودية أو الإرادية .

الخامس إن قوله : ثم من المحال ما قالوه : من أن الشيء يجب أن يكون مبده حتى يعلم ماوراءه ، فإننا نعلم و ندرك بأنفسنا أشياء لسنا بمبادلها الخ .

أقول فيه : إن المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك القائمة المحفوظة بحفظه إياها ، ولا شك أن النفس مبده فاعلي للصور الموجودة في قواها ومداركها ، وأما الصور العقلية المدركة للنفس فإن النفس في الابتداء عند كونها عقلاً هيولانياً مبده قابلها ، وإذا صارت متصلّة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة إياها . والشيخ قد ذكر في كتاب المبدء والمعاد في فصل ذكر فيه إن العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي ، أن القوة العقلية مجردة الصورة عن المادة فتكون خالقة وفاعلة للصور المعقولة وقابلة لها ^(١) معاً ، وقال في فصل آخر منه : إن القوة العقلية تعمل في المحسوس عملاً تجمعه معقولاً .

(١) القابلة عند كونها عقلاً هيولانياً ، والفاعلية عند كونها متصلّة بالعقل الفعال

كما قال المصنف قده أو الراد القابلة بمعنى الوصفية ، وعلى أي تقدير فلا يلزم كون شيء واحد قابلاً وفاعلاً - س ر - .

الباب السادس

في بيان مجرد النفس الناطقة الانسانية مجرداً تاماً عقلياً وكيفية حدوثها وفيه فصول :

فصل (١)

في أن النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار

و فيه حجاج : الأولي أن لها أن تدرك الكليات والطبائع الكلية من حيث عمومها وكليتها ، والكلّي بما هو كلّي أي طبيعة عامة لا يمكن أن يحلّ جسماً ، ولأن ينطبع في طرف منقسم أو غير منقسم منه ، أما أنه لا يمكن أن يوجد في طرف غير منقسم منه فلا أن النقطة يمتنع أن يكون محلاً لصورة عقلية ، فلأنها لا تخلو إما أن يكون لها تميز عن الشيء الذي هي نهايته أو لا يكون ؛ فإن لم يكن امتنع حصول الصورة المعقولة فيها دون المحل الذي هي طرفه ، بل كما أن النقطة طرف ذاتي له فكذلك إنما يجوز أن يحلّ فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار ، ويكون كما أن الحال يتقدّر بذلك المقدار بالعرض ؛ فكذلك تناهيه بطرفه بتناهي المحل بها بالعرض ، وإن كان لها تميز عن ذلك المقدار في الوجود فهو محال وإلا لكانت النقطة منقسمة كما يبين في موضعه .

واعترض هاهنا بأن عدم التميز في النقطة عن المحل وإن كان مسلماً لكن لا نسلم إنه لا يحلّ فيها إلا نهاية ما يحلّ في ذلك المقدار ، فإن ما ذكرتم منقوض بالألوان والأضواء الحاصلة في السطوح دون الأعماق ، وكذا حال المماسّة والملاقاة .

والجواب إن السطح له اعتباران اعتبار أنه نهاية للجسم ، واعتبار أنه مقدار منقسم في جهتين ، قبوله الألوان والأضواء وغيرهما من جهة أنه عبارة عن امتدادي الجسم ، لامن جهة أنه نهاية له .

و أيضاً لا بدّ في قابلية الشيء أن يكون للقابل استعداد خاص أو مزاج حتى يقبل كيفية أو صفة ، وليس للنهاية بما هي نهاية اختلاف قوة أو حالة استعدادية في القابلية ، فلو كان للنقطة مثلاً إمكان أن يقبل صورة عقلية لكنت دائمة القبول لها لعدم تجدّد حالة فيها فرضاً ، فكان المقبول حاصلًا فيها أبداً ؛ إذ المبدء دائم الفيض فلا يتراخى فيضه إلّا لعدم صلوح القابل ، والمفروض إن الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها ، فلزم من ذلك أن يكون جميع الأجسام ذوات النقطة عاقلة ؟ ووجب أن يكون العقل عند موته عاقلاً لوجود قابل العاقلة فيه ؟ فالتالي باطل ، فالقدم كذلك . وأما أنه يمتنع أن تحل الصورة المعقولة من الجسم شيئاً منقسماً ، فهو أن كل مقدار منقسم أبداً والحال في المنقسم منقسم فيلزم أن يكون الصورة العقلية منقسمة أبداً لا يقف إلى حد ينتهي القسمة إليه وذلك محال بوجوه :

أحدها إنها لو انقسمت لكان انقسامها إلى جزئين متشابهين أو جزئين مختلفين والأول محال .

إما أولاً فلأن كل واحد من الجزئين يجب أن يكون مخالفاً بوجه لكه لا امتناع كون الكل مساوياً للجزء من جميع الوجوه ، و تلك المخالفة ليست بحسب الحقيقة ولو أزمها وإلا لم يكن الانقسام إلى جزئين متشابهين ؛ فإن المخالفة بشيء من العوارض المادية مثل المقدار والشكل ؛ فلا يكون الصورة المعقولة مجردة هذا خلف .

وإما ثانياً فلأن ذلك الانقسام إما أن يكون شرطاً لكون الصورة معقولة أو لا يكون ؛ فعلى ^(١) الأول وجب أن يكون الجزآن متخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء . وأيضاً فقبل ورود القسمة وجب أن لا تكون معقولة لفقدان الشرط .

(١) لأنها معقولان لتحقيق شرط المعقولة ، والكل ليس معقولاً لفقده ، فهذا وجه المخالفة . و ما ذكره من وجوب مباينة الكل للجزء معمول عليه أي الكل قبل الانقسام والجزء بعده بجعل اللام في الكل والجزء للمبدء لا للجنس أو الاستغراق حتى يقال لا مباينة في الكل والجزء القداريين إلا بالهوية . وجه آخر أن يراد بالمخالفة بالهوية والعوارض الغير اللازمة ، و حينئذ اشتراط المعقولة بالانقسام اشتراط العظمى بتقبضه - س ر هـ .

وأيضاً الشيء الذي هذا حاله يجب أن يكون^(١) منقسماً ، وليس كل معقول كذلك ؛ وإن لم يكن ذلك الانقسام شرطاً فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مفشاة بموارض غريبة من جمع و تفريق ، ويكون في أقل من ذلك المحل كفاية لماهية تلك الصورة لأن جزء^(٢) تلك الماهية مساوية لكلها في الماهية ، ومحل الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول في بعض محلها ، فيكون حلولها في ذلك المحل عارضاً غريباً . والكلام في الصورة المجردة هذا خلف .

فإن قلت : أليست الصورة العقلية قد تنقسم إلى أقسام متشابهة بإضافة زوائد كلية مثل المعنى الجنسي كالحيوان فإنه تنقسم إلى حصص كحصّة الإنسان وحصّة الفرس منه ، والحصتان غير مختلفتين بالماهية ؛ فإن حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصّهاية مساوية لحيوانية الإنسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة ؛ وقد وقع انقسام الكلّي إلى أقسام متشابهة مع أن^(٣) تلك الأجزاء ليست ذوات المقادير والأشكال الجزئية . فيقال : هذا غير ذلك ؛ وهذا جائز لأنه بإلحاق كلّي بكلّي ، بل هذا^(٤) التركيب وذاك

(١) أي معقولته مشروطة بالانقسام يجب أن يقبل الانقسام ، وليس كل معقول كذلك لكان البساط المعقولة - س ر ه .

(٢) فإن جزء المقدار جزئي منه ، و الجزئي حامل لنوعه بالتام . ثم انه يمكن جعل هذا أعنى قوله : و يكون في أقل الخ مع قوله : و محل الجزء جزء المحل الخ وجهاً واحداً ، و المحذور لزوم العارض الغريب المذكور . و يمكن جعلها وجهين بجعل المعنوي في الاول لزوم الخلف من وجهين آخرين : أحد هـ أن ما فرض صورة الشيء لم يكن بتسامها صورة له ، و يلزم الغناء عن ذاتي الشيء . و ثانيها أن ما فرض مجرداً كان ملحوقاً للعارض الغريب من حيث أنه اذا كان في الأقل كفاية ، و هكذا في كل أقل من أقل كانت الصورة معقولة أبداً مع ما لا دخل له في تنعيم مقولتها ، فهي دائماً مفشاة بأمر غريب عن حقيقتها - س ر ه .

(٣) غرض السائل انه وقع في الاستدلال متخالفة من باب إيهام الانكسار ، فإن كل انقسام إلى أجزاء مقدارية انقسام إلى أجزاء متشابهة ، و ليس كل انقسام إلى أجزاء متشابهة انقساماً إلى أجزاء مقدارية كالكلّي و حصصه - س ر ه .

(٤) هذا مع قوله : و بالجملة الخ الذي هو عبارة أخرى له ملاك الجواب . وأما قوله : مثلاً إلحاق الناطق الخ فيرد عليه أنه مع تصريح السائل بعدم الاختلاف بين هـ

تجزية ؛ مثلاً إحقاق الناطق بالحيوان الذي هو حصة الإنسان يجعله مخالفاً للحيوان الذي هو حصة الفرس ، وقسمة الكلّ إلى الجزء يوجب مساواتهما ، فلو كان أجزاء الصورة العقلية كأفرادها وجزئياتها لزم أن يكون كلفة تلك الصورة مخالفة لكل واحد من أجزائها فلم تكن القسمة مقدارية والمفروض أنها مقدارية هذا خلف . وبالجمله فانقسام الحيوان إلى الإنسان والفرس وغيرهما قسمة الكلّي إلى الجزئيات ، وهي عبارة عن ضم قيود متخالفة إلى المقسم ، والقسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكل إلى الأجزاء وبينهما فرق ظاهر . وأما أنه يمتنع انقسام هذه الصورة إلى جزئين مختلفين فذلك لأنها لو انقسمت إلى أجزاء مختلفة المعاني لكانت تلك الأجزاء لا محالة هي الأجناس والفصول ، لكن الأجزاء المفروضة في الصورة العقلية بحسب الأجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فليزم أن تكون تلك الأجزاء المقومة التي هي الأجناس والفصول لتلك الصورة غير متناهية وهو محال .

وأيضاً فلأن كل كثره فإن الواحد والمتناهي فيها موجود ، فلو كان هناك أجزاء

الحيوانيتين المجردتين عن الصهابة والناطقة كيف يسكن دعوى الاختلاف بلاية ؟ مع تنصيص القوم أيضاً أن المضاف إليه خارج عن الحصة ، وأن العحص متناثلة . والجواب ان مراده قدس سره الاشارة الى جواب آخر في ذيل بيان التركيب ، وهو أن التنصيص ليس تجزئة حقيقية خارجية كالتجزئة الى الاجزاء الخارجية المقدارية ، اذ الكلّي الطبيعي مطلقاً لا وجود له منزلاً عن الخصوصيات والمختلفات ولا سبباً الاجناس ، وخصوصاً جنس الاجناس البهيمية بذواتها المتحصلة بالتحصلات المتباعدة في الخارج ، ولهذا يقال في تعريف الجنس هو المقول على الكثرة المختلفة العقاقير ، والنوع وان كان مقولاً على الكثرة المتفقة الا أنه في العقل طبيعة تامة متحصلة ، أوفى عالم المقول بناءً على القول بالمثل الا فلاطونية ، وهناك منحصر في فرد . وبالجمله ليس التنصيص تجزئة وتكثرية خارجياً اذ لا مقسم في الخارج واحداً بالعدد فلا أقسام بهاى أقسام .

ان قلت : الكلام في الموجود في العقل ، والعحص المتناثلة موجودة فيه .

قلت : لا تكثر في العقل أيضاً الا بالاعتبار ، ويرشدك الى قولهم : لا تفاوت بين

الكلّي والحصة الا بالا اعتبار ، وعلى تقدير التكثر ليس تجزياً ؛ وعلى تقدير التجزى كان الاجزاء متقدمة اذ الكلام على تقدير تقدير العقل - س ر ه .

غير متناهية لكان لكل واحد منها ماهية بسيطة ، فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام إلى جزئين مختلفي الماهية .

وأيضاً فبتقدير أن تكون تلك الصورة مركبة من مقومات غير متناهية ولكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الآخر فيلزم أن يكون للجسم أجزاء غير متناهية بالفعل وذلك أيضاً محال .

وأيضاً إذا فرضنا قسمة فوق الفصل في جانب والجنس في جانب ، ثم إذا فرضنا القسمة على نحو آخر فلا يخلو إما أن يقع في كل جانب نصف فصل ونصف جنس فيكون ذلك انقساماً إلى جزئين متشابهين وقد مرّ إبطاله ، أو يوجب انتقال الجنس والفصل إلى القسمين المفروضين ثانياً فيلزم أن يكون ^(١) مجرد الفرض يوجب تغيير مكان أجزاء الصورة العقلية ، و يكون محالاً ومواقعها بحسب إرادات المريدين و فرض الفارضين .

الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية أن نقول : لكل شيء حقيقة هو بها هو ، و تلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة أصلاً ، فإن القابلة للقسمة يجب أن تبقى مع القسمة ، والعشرة من حيث أنها عشرة لا تبقى مع الانقسام ؛ فإن الخمسة ليست جزءاً للعشرة بما هي نوع من الأنواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات ، وليست للعشرة بما هي حقيقة واحدة جزءاً ، فإذا انقسمت العشرة وحصلت الخمستان فهما جزآن للعشرة بما هي كثيرة لا بما هي واحدة ، والكثرة فيها بالنسبة إلى المعدود لا بالنسبة إلى نفسها ، فإن العشرة من الناس كثرة للواحد من الناس و وحدة لنفسها فلها صورة واحدة غير قابلة للقسمة ، إذ اثبت ذلك فنقول : العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة إن كان حالاً في محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه ، ومن انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم غير منقسم أو مأخوذ بما هو غير منقسم هذا خلف .

أقول : هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين في كتب القوم ، وعندهم أنه من أقوى البراهين الدالة على مجرد النفوس المدركة للمعاني الكلية ، وهي جميع النفوس البشرية ، وقد سبق منا أن التجرد العقلي ^(٢) غير حاصل لجميع النفوس البشرية ، وعندى

(١) ويلزم أيضاً انتقال العرض من موضوع الى موضوع - س ر .

(٢) نعم التجرد العقلي التام و ان ليس لهؤلاء بالفعل الا أن لهم قوة قربية من *

إن هذا البرهان غير جارٍ في كل نفس بل إنما يدل على مجرد العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الأمر ، سواء أكانت بحسب ذاتها المقتضية للتجرد أو بحسب مجرد مجرد وتزعم منزع منزع معقولها من محسوسها ، وتلك النفس هي التي خرجت من حد العقل بالافتقار العقل الاستعدادي إلى حد العقل بالفعل ، وهذا العقل يوجد في بعض أفراد الناس دون الجميع ، وذلك لأن الذي يدركه أكثر الناس من الطبائع الكلية وجودها في أذهانهم يجري مجرى وجود الكميات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحيوان بما هو حيوان ، فإن ماهيته موجودة في الخارج بعين وجود الأشخاص ، ولها اعتبار لا يكون بذلك الاعتبار متخصصاً بمكان معين ووضع خاص ، ولا أيضاً من حيث ماهيته المشتركة بقابل للقسمة المقدارية الجزئية ، وكذلك إذا وجدت ماهيته في ذهن أكثر الناس فإنها توجد تلك الماهية بعين وجود صورة متخيلة ، لكن للذهن أن يعتبرها بوجودها من الاعتبار ، فهي من حيث كونها صورة شخصية موجودة في قوة إدراكية جزئية تكون جزئية متخيلة ، ومن حيث اعتبارها بماهي هي أي بماهي حيوان بلا اشتراط قيد آخر لا يكون متخيلة ولا محسوسة ولا معقولة أيضاً ، لأنها بهذا الاعتبار أمر مبهم الوجود وإن كانت موجودة في الواقع بوجود ما تتحده من الصورة ، ومن حيث اعتبارها ^(١) مشتركة بين

التفعل فإذا شملتهم العناية والقي عليهم الصورة العقلية الحقيقة لا بد أن يكونوا قابلين ، لأن العمليات : سألها بليات فلا بد أن يكون فيهم لطيفة - س ر - .

(١) أي من حيث اعتبار شيئية الماهية فإن اعتبار شيئية الوجود العقلي في الكلية ، وإن هذا الوجود لا سواء نسبته إلى جميع الأفراد مناط الكلية والاشتراك كما سيأتي فشيء لا يفهم بعض الخواص فضلاً عن العوام ، فالاشتراك الذي يفهمونه صديق مفهوم مجمل غير مبين عندهم ذاتية وعرضية عليها ، بل مناسبتها في بعض الآثار العسية ، بل إذا سمعوا كلياً تصوروا بأوهامهم وخیالاتهم مقداراً متداً وغطاءاً منبسطاً على الأفراد ، كما إذا سمعوا النور المحيط الوجودي تخيلوا شعاعاً عرضياً متداً مع أنه لا كم ولا كيف للكميات في ذاتها فكيف لحقيقة الوجود ، وهذا لقلبة أحكام الصورة عليهم ، وقاهرة القوى الجزئية على عقولهم التي بالقوة في العمليات ، فهذه التصويرات أغذية خيالاتهم وأقواتها لا تنقوم بدونها . وأما الخواص فهم إن وقوا في هذه التمثيلات بفتة بحسب نشأة خيالاتهم ، فلكون قواهم مرتاضة في النظريات أو في العمليات رجموها وردوا أحكامها ونداركوها بالأحكام العقلية ، والتجرد الذي يفهمونه إما أمر سلبي

كثيرين تكون معقولة مجردة . فحينئذ نقول : إن الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجود مجردي كوجود المفارقات حتى يلزم أن يكون محلها أيضاً مجرداً ، بل الموجود منها في الذهن شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئياً وبحسب بعضها كلياً وبحسب بعضها طلقاً^(١) وكذلك الصورة الخارجية من تلك الماهية . ونحن لانسلم أن كل واحد من أفراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات ، أو يمكن لنفسه أن يتصور أمراً ذهنياً من الجهة التي هو بها كلي مشترك بين كثيرين ، مجرد عن الخصوصيات والقيود الجزئية . وكذلك نقول إيراداً^(٢) على الوجه الثاني :

بعض أو أن يرتقوا قليلا ، فتغلب شيئة الماهية عن جميع العوارض كالماهية المجردة التي فهم بعض الحكماء من مثل المجردة حاشا القائل بها عن ذلك - س ر - .

(١) غير خفي أن لازم كلامه رحمه الله أن الذي يمكن أن يدركه الانسان ادراكاً على ثلاثة أقسام : المفهوم الجزئي المدرك بحس أو خيال ، و الكلي بالمعنى الذي ذكره ، و المطلق البهيم الذي يظهر في الفهم بنوع من الاعتبار ، و لاشك أن القوم انما ينون بالمفهوم الكلي هذا القسم الثالث ، و يقيمون البرهان على تجرده و تجرد النفس التي تدركه ، وعلى هذا فلازم كلامه ر ه منع التجرد العقلي لهذا النوع من المفاهيم التي يسونها كلية في المنطق و الفلسفة ، و هي تصدق بنفسها على كثيرين مع تجردها عن لوازم الشخصية ، و لا شيء من الامور المادية و الخيالية على هذا الوصف و لا سبيل الى منع وجودها في أنفسنا ، و لا الى منع أن يكون هذا الاعتبار في نفس الامر ، فالحق أن ادراكها على مالها من الوصف يوجب التجرد ، غير أن التجرد على أنواعه مختلفة من القوة و الضعف ، و الذي ذكره ر ه انما هو التجرد التام أو ما يقرب منه - ط مد - .

(٢) سبك الوجه الثاني الترقى من الأدنى فقالوا : أبعد الاشياء عن الوحدة العدد ومع هذا لا يقبل القصة ، ثم ترقوا الى الحقائق الخارجية الاخرى ، ثم الى الصور العقلية ، فقبول العشرة القصة لا يثلم به عدم قبول البوائى سيما الصور العقلية ، مع أن قبول القصة في العشرة باعتبار جنسها الذي هو الكثرة ، كما أن قبول القصة في الاشياء الخارجية باعتبار مادتها ، ألا ترى أنهم خصوا قبول القصة في الكم بالوهمية ، فان الفكية تدمد المقدار و الهوى تقلبها ، و لو كانت العشرة عين الكثرة كانت عين غيرها كالآلاف ، لان جميعها هو الكثرة فهو نوع منها فلها فصل وراه جنسها الذي هو الكثرة و ذلك الفصل جهة وحدتها . و أيضاً الكلام في العشرة الكلية العقلية ؛ وان حكم على

لا نسلم أن لكل شيء وحدة تقابل الانقسام من كل جهة حتى يلزم أن يكون صورتها أيضاً كذلك ، فإن كثيراً من الأشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة بالفعل كالعند ، أو عين قبول القسمة بالقوة كالأجسام والمقادير ، فإن العشرة وإن كانت حقيقة واحدة لكن تلك الوحدة عين كثرة الآحاد التي يتألف منها العشرة ، وهذه الكثرة ^(١) غير مقابلة لها وإنما يقابلها كثرة أخرى هي كثرة العشرة أعني العشرات تقابل وحدة العشرة التي هي عين كثرة الأجزاء أي الأعداد ؛ فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الأعداد ، وكذا وحدة الخمسة هي عين كثرة الأخماس ، وقد مر أن العدد من الأشياء الضعيفة الوجود لكونه ضعيف الوحدة .

أيضاً حيث أن وحدته عين الكثرة وكذلك الأجسام والمقادير وسائر المتصلات وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية أو الخارجية ؛ لأن وحدتها نفس متصلتها وامتدادها وامتدادها عبارة عن قبولها الكثرة المقدارية قوة أو فعلاً ، فأنى توجد في مثل هذه الأشياء نحوه من الوحدة التي لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه من الوجوه . نعم حيث وحدتها تغاير حيثية الكثرة التي تقابل تلك الوحدة ، ولاتفاير حيثية الكثرة التي يتضمنها تلك الوحدة . فافهم هذا المعنى فإنه قد زهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفاء حيث أراد أن يستدل على مغايرة الوحدة للوجود فقال : إن الكثير من حيث هو كثير موجود ، والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد ، وقد مر ما فيه ^(٢) من القول .

✽ العشرة الكلية بحكم يرسى إلى العنود فنعونها جميع العشرات التي لا نهاية لها ، وغير المتناهي لانصف ولا ثلث ولا غيرهما له ومحل القوة بخلافه - س ر ه .

(١) نعم ولكن ليس عنها بل قابلة لها عقلاً ، كيف و نوعية العشرة لا يتم بدون

الوحدة - س ر ه .

(٢) وقد مر ما فيه من القول في مباحث الوحدة والكثرة ، و كون الوحدة فيما ذكره من الامثلة عين الكثرة هو الذي دعاهم إلى القول بان الانقسام انما هو في المروض لانفي المارض ، فان القول بكون كثرة العدد هي عين وحدته ينشع عن القول بان العدد بها هو هذا العدد يقبل القسمة و انما الكثرة في معموده ، وكذا سائر الكليات المتصلة فافهم ذلك - ط مد .

و لهم في هذا المسلك وجه آخر وهو أن نفرض الكلام في الأمور التي يستحيل عليها
القسمة عقلاً مثل الباري سبحانه والوحدة . و أيضاً مثل البسائط التي يتألف منها المركبات
فإن الحقائق إذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ؛ ضرورة أن كل كثرة فالواحد فيها
موجود ، وحينئذ يقال : العلم المتعلق بها إن انقسم فما أن يكون كل واحد من أجزائه
علماً أو لا يكون ؛ فإن لم يكن أجزاؤه علوماً لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الهياة
الحاصلة عند اجتماع تلك الأجزاء فكلما في تلك الهياة وهو أنها لو انقسمت لكان لها أجزاء ،
فإن كان أجزاء العلم علوماً فلها متعلق فلا يخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء
كل ذلك المعلوم أو أجزائه ؛ فإن كان كله لزم أن يكون جزء الشيء مساوياً لكليه من
جميع الوجوه و ذلك محال ؛ و إن كان بعض ذلك المعلوم فقد يتنا أن هذه الحقائق لبعض
لها ولأجزاء ، قالوا : هذا الوجه أحسن الوجوه المذكورة .

أقول : لا سلم أن كل واحدة من النفوس البشرية أمكنها أن يتصور حقيقة هذه
البسائط ، و أكثر الناس إنما يرسم في أذهانهم إذا حاولوا إدراك هذه الأمور أنشراح
خيالية ، و حكايات متفردة ، و أنى لهم معرفة الباري جل ذكره ، و الجواهر البسيطة
العقلية . نعم الحجة المذكورة أصح البراهين على مجرد النفوس العارفة بالله و الصور المفارقة ،
و تلك النفوس قليلة العدد جداً ، و أما سائر النفوس فهي مجردة عن الأجسام الطبيعية
لاعن الصور الخيالية .

و أما اعتراضات بعض المتأخرين على هذه الحجة فهي مدفوعة .
منها إن النقطة حلت من الجسم شيئاً منقسماً أو غير منقسم فعلى الأول لزم حلول
غير منقسم في منقسم ، وعلى الثاني يلزم الجزء الذي لا يتجزى .
و منها النقض بالوحدة فإنها مع كونها من أبعد الأشياء من طباع الكثرة حالة
في الجسم .

و منها النقض بالإضافة فإن الأبوّة مع أنها غير قابلة للانقسام حالة في الأب .
و منها إن القوة الوهمية قوة جسمانية ، و العداوة التي تدركها أمر غير منقسم
لامتناع ورود القسمة على هذه العداوة ؛ إذ لا نصف لها ولا ربع ، و كذا الصداقة وغيرها .

أقول : أما اندفاع الأول فالتحقيق إن النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمة بل قيامها للجسم باعتبارنا هي امتداده و انقطاعه ، فمحلها الجسم من حيث اتصافه بالتناهي ، ولهذا قيل الأطراف عديمة لأن محلها من حيث أنه محلها مشتمل على معنى عديم وهو النفاذ و الانقطاع ، بخلاف العلم فإنه كمال للذات الموصوفة به .
و أما اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت مراراً أن وحدة الجسم تقبل الانقسام لأنها نفس اتصافه و امتداده ، و كذا وجوده فإنه عين جسيمته ، و العجب أن وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات ^(١) لا بالعرض كسائر العوارض التي تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلاً ، لأن وحدة الجسم ^(٢) نفس وجوده عين هويته الشخصية .

و أما اندفاع الثالث فالإضافات لا نسلم أن جميعها غير منقسمة بالتبع بل التي تعرض الأجسام على ضربين : منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة و المماسّة وغير ها فهي منقسمة بانقسام المحل ، فإن محاذات نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم ، و محاذاة ربه ربع محاذات كله . و منها ما يعرض للجسم لامن حيث جسيمته بل من حيث معنى آخر تنضاف إليه فهي لا يلزم أن تكون منقسمة بانقسام محلها كأبوة زيد مثلاً ، فإنها غير عارضة له من حيث جسيمته ومقداريته بل من جهة أخرى كقوة فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد .

(١) ان أراد القسمة الخارجية الفكية نفس الجسم و الامتداد لا يقبلها ، اذا قبلها الهيولى كما تقرر فكيف تقبلها الوحدة بالذات ؛ و ان أراد القسمة الوهمية فقبلها بالذات انما هو الكم و الجسم يقبلها بالعرض - س ر .

(٢) سلمنا اتحادها مصداقاً لكن لكل واحد حكمه ، فان وجود الجسم حبيثة طرد العدم و ترتب الاثر ، و وحدته عين حبيثة الابهاء عن الانقسام و الكثرة ، و تشخصه عين النسخ عن الابهام و الكلية ، و لا ينع وحدته المصداق اختلاف الاحكام باختلاف العنوانات ، ليس الجنس و الفصل في البساط جعلها واحداً و وجودهما واحداً و الفصل علة و الجنس معلول ، و الهامية و الوجود متحدان ، ولكل حكم ، و لعل مراده بقبول الجسم قبول هيولاه . و الاول في الجواب أن يقال : على القول باعتبارية الوحدة و اصلاتها جميعاً لاحتلالها في الجسم كما لا يخفى - س ر .

وأما الدفاع الرابع فقد سبق أن القوة الوهمية مجردة عن المادة لا عن إضافتها وكذلك حكم مدركتها .

الحجة الثانية وهي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات واعتقد أنها أجل ما عنده في هذا الباب . ثم إن تلامذته أكثروا من الاعتراضات عليها ، والشيخ أجاب عنها وملك الأسئلة والأجوبة رأيتها متفرقة في مجموعة مشتملة على مراسلات وقعت بين الشيخ وتلامذته ، فنورد هاهنا على الترتيب مع زوائد سائحة لنا في الإتمام . فالحجة إما يمكننا أن نعقل ذاتنا ، وكل من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات فإذا لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تمعقنا لذاتنا لأن صورة أخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا ، وإما أن يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا ، والأول محال لأنه جمع بين المثليين فتعين الثاني ؛ فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بذاته ، فإذن النفس جوهر قائم بذاته ، وكل جسم وجسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني .

قال السائل : إما لا نسلم أن إدراكنا لذاتنا يقتضي أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ، لم لا يجوز أن يكون هو أثر أمّا حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا ؟ فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل منها أثر فينا فنشعر بذلك الأثر ، فلا يكون ذلك الأثر هو الحقيقة ، فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين .

قال المجيب : قد سبق ^(١) أن الإدراك ليس إلا بثبوت حقيقة الشيء فقوله : إنه

(١) أقول : ادراكنا لذاتنا إما حضوري بمعنى أن هويتنا التي هي ذاتنا ادراكنا ، وهي أيضاً مدركة ومدركة وهذا هو المطلوب الذي اخذ في الاستدلال ، وإما حصولي وهو إما صورة مساوية لذاتنا فإن صورة الشيء ماهيته التي هوبها ما هو ، وهذا هو المأخوذ في الاستدلال بأنه جمع بين المثليين . وإما حصولي ونقول بأن العلم بالشيء بنحو الشبهة فهو حينئذ أثر من ذاتنا ، وإما حصولي ونقول بالمثلية ومع هذا نقول بحصول أثر من ذاتنا لذاتنا لعدم اكتناها بحقائق ذواتنا فلعلمنا بذاتنا بالخواص واللوازم كما في العلم الرسي لا الحسي ، فهذا القول من الجيب لا يدفع حصول الأثر بهذا المعنى الأخير ، وإن دفع ما قبله . والحق في الجواب عن هذا السؤال أن يقال : نحن نعلم ذاتنا بهويتنا الجزئية التي نشير إليها بأنا ، وكل صورة غير هويتنا نشير إليها بهوشبها كانت أودساً أو صورة مساوية - س ر ه .

يحصل لنا أثر منه فنشعر بذلك الأثر إما أن يجعل الشعور نفس الأثر أو أمراً مغايراً لذلك الأثر تابعاً له ؛ فإن كان نفس ذلك الأثر فقولنا فنشعر بذلك الأثر لأمضى له بل هو مرادف ^(١) لقولنا يحصل لنا أثر ، وإن كان الشعور ^(٢) تبعه فإما أن يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء أو حصول ماهية غيره ؛ فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، وإن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن يحصل لها ماهية الذات إلى ذلك الأثر ، فيكون ماهية الذات غير موجودة إلى أن حصلها ذلك الأثر ، فلا يكون تلك الماهية متأثرة بل متكوّنة هذا خلف . وإن كانت ماهية الذات لنا بحال أخرى من التجريد والتجديد أو تزعم بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجدد المتجرد ، وكلامنا فيما إذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين . قال السائل : سلّمنا إننا نعقل ذاتنا ولكن لم قلتم بأن من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات ، وإلا لكنّا إذا عقلنا الإله والمعقول الفعالة وجب أن يحصل لنا حقائقها .

قال المجيب : الحاصل فينا من العقل إن أمكننا أن نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص ، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال ، والمعقول من حقيقة تلك لا يفارق حقيقتك في النوع والماهية ، ولا بالعوارض أصلاً ، ولا يفارقه بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما هو هو بالنوع ، وأمّا العقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى ؛ وليس هو هو في الشخص .

أقول : الحق ^(٣-٤) إن الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد أشخاصها

(١) إذ العلم في قولنا نعلم بالبياض نفس البياض الحاصل في الذهن لاتحاد العلم والمعلوم بالذات كما قالوا : إن العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل ، لكن هذا بحث لفظي إذ لو أסף قوله فنشعر بذلك الأثر أو جعل الباء سببية أى نشعر بالنفس بسبب ذلك الأثر لم يرد - س ر - .

(٢) هذا مبني على كون الباء سببية كما قلناه لاصلة للشعور إذ لا معنى لكون حصول ماهية الذات أو حصول ماهية غيرها شعوراً بالأثر بل إن كان كان شعوراً بالذات أو غيرها ، وكان الشعور بالأثر نفس حصول الأثر المتبوع كما لا يخفى - س ر - .

(٣) أقول الحق إن قول المجيب لا غبار عليه ، فإن بناء كلامه على أن المعقول

(٤) و الحق إن مراد الشيخ فيما أجاب به هو الذي اختاره المصنف رد في الجواب

لا في الخارج ولا في الذهن؛ إذ البرهان قائم على أن نوع كل واحد من الجواهر المفارقة منحصراً في تشخيص العقول من لوازم نوعياتها، ولو تعددت أفراد ماهية واحدة لكان

♣ ما هيأت كما هو مفهيم، وعلى إمكان العلم الحسولي لنا بالنسبة إليها، وحينئذ فنقول: لما كان العلم الحسولي بالشيء غير المعلوم لا كالعلم الحسولي الذي هو عين المعلوم والماهية محفوظة في أنحاء الوجودات كما هو التحقيق واكتناء ماهية الممكن وتحديد ما ممكن وإن لم يمكن اكتناء وجوده، ومعلوم أن الكلّي العقلي بوجه شخصي بل ليس اعتبار شخصيته غير اعتبار كليته كإسباتي، بل الجزئي المجرد أيضاً يدرك بالقل كالكلي مطلقاً فإن وظيفة العقل درك الكليات ودرك اللوات الجزئية من المجردات كانت الطبيعة النوعية للعقل الفعال هي هو بالمعنى، وليس هي هو بالشخص والوجود، والمراد بالشخص نفس الطبيعة النوعية باعتبار شخصيتها بالوجود العقلي، وحصولها في النفس الناطقة الجزئية، فإن الموضوع من جملة الشخصيات، وانحصار نوعه في الشخص إنما هو في الخارج. وأما في الواجب تعالى فنقول: إذا حصل لنا العلم الحسولي به بإسائه وصفاته بأن حصلنا عنوانات مطابقة لها ككونه وجوداً صرفاً بسيط الحقيقة علباً بالعلم الحسولي علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي قدبراً عام القدرة الوجوبية وهكذا فهو هو في المعنى أي في عنوانات الاسماء والصفات وليس هو هو في الوجود. وأيضاً قد تقرر أنه كما أن حقيقة الواجب في الخارج عين حقيقة الوجود في الخارج، كذلك ماهية في الذهن عين مفهوم الوجود، فمفهوم الوجود المطلق للواجب تعالى بمنزلة الماهية للممكن، لأن الوجود ينتزع من نفس ذات الواجب تعالى كما أن الإنسانية الصدرية ينتزع من نفس ذات الإنسان أو أن مفاهيم الاسماء والصفات كالماهية لواجب الوجود تعالى، كيف والكثرة المعتبرة في الكلّي أعم من أن يجوزها العقل أو يقدرها، ولذا مفهوم واجب الوجود كلي. ثم لولا ذلك كان إطلاق الطبيعة النوعية في كلامه تهافتاً وما قالوا: إن تعدد أفراد نوع واحد بالمادة ولوا حقها حق، ولكن المادة هنا يشمل الموضوع بل المتعلق كما في النفوس المتعددة، فالتعدد هنا باعتبار القوابل، ولا غرو في وجود القابل للشيء هو متحد مع العقل الفعال في الماهية لا في الوجود، ومع هذا كليات الجواهر جواهر، وهو مقام آخر. نعم لو نفى العلم الحسولي وانحصر العلم بها في الحسوري ♣

♣ وهو أن ذاتنا يحصل لنا بهويتها المشتتة على الماهية والشخص وهو العلم الحسوري بخلاف العقل الفعال فإن الحاصل منه هو الماهية والمعنى دون الهوية وهو العلم الحسولي، وليس ينبغي به أن الوجود في الذهن فرد آخر من نوع العقل الفعال حتى يرد عليه ما أورده - ط مد.

امتياز كل من تلك الأفراد بعرض غير لازم للطبيعة ، والعرض الغير اللازم للنوع محتاج عروضة إلى فاعل منفصل الذات ، وقابل ذي تجدد و انفعال ، فلم يكن المفارق مفارقاً هذا خلف . فالأولى في الجواب أن يقال : الحاصل في نفوسنا من تلك الحقائق البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عامة كمفهوم الجوهر المفارق ، و مفهوم العقل أو غير ذلك .

قال السائل : فإذا لرسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الإله فبكون ماهية الإله تعالى مقولة على كثيرين في الخارج .

قال المجيب : البرهان إنما قام على أن تلك الماهية غير مقولة على كثيرين في الخارج ، فأما على كثيرين في الذهن فلم يتم .

أقول : حاشا الجناب الإلهي أن يكون له ماهية محتملة للشركة بين كثيرين لاني الخارج ولاني الذهن ، كيف ذاته صرف الوجود القائم بذاته التام الذي لا يتم منه ولا

بأنه بالاضافة الا شراقة البها عن بعد كما يقول في ادراك الطبائع الكلية انه بالاضافة الاشراقية الى أبواب الانواع كاسم في السفر الاول غير مرة ، و في تعالينا عليه لم يتعد حيث لا نكل النفوس مشاهدة لشيء واحد ولها علم واحد و هو عين المعلوم كما هو شأن العلم العضوري ، كما أن الصورة المقولة من الفرس شيء واحد ولو وجد في الف عقل اذلا ميز في صرف شيء ، ولا قابل ولا مقبول حيث لا يعلم غير العلوم لكن على هذا ما جلته اولي من حصر العلم بها بالتعريف الرسي ، بل ان الحاصل منها في نفوسنا مفاهيم عامة ليس أولى بل لا يوافق ما ذكرناه من مذاقه فالموافق لمذاقه أن يقال : حصول ماهية شيء لشيء و العلم العضوري له مراتب ، فان علم النفس بذاتها حين كونها عقلا بالقوة حضوري ، و حين كونها عقلا بالفعل و عرفت نفسها فعرفت ربها أيضاً حضوري ، و أين هذا من ذلك . و ما ذكره من تعقلها بمفهومات عامة ليس على ما ينبغي ، لانا اذا أردنا أن نعرفها بتعريفات مساوية نقول : مثلاً العقل الاول جوهر مفارق في ذاته و في فعله عن المادة أو أول صادر عن الاول تعالى أو علة للثاني و قد علمت أن الاولية و الثانوية كالمقومين لها أو مطلوب لنفس الفلك الاعظم .

ان قلت : هذه آثار له و ليس حكاية عن حقيقته ، فليس هو هو في الماهية .

قلت : المراد مبداً هذه الآثار أعني فصله النوع فان كل عقل نوعه منحصر في شخصه كما أن فصل الحيوان مبداً الحس والحركة لا الحس و الحركة ، وفصل الانسان مبداً التعلق العرضي ، الذي هو دورك الكلبيات أو التكلّم بالعروف الموضوعات - س ر ه .

مكافئ له ، إذ كل ماله ماهية كلية يكون متشخصه ذاتاً عليه . و كذا الوجود لكونه عين التشخص ، فكل ماهية أوزي ماهية فهو يمكن الوجود . فالحق في الجواب أن يقال : نحن لانعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرف بخواص و لوازم إضافية أو سلبية .

قال السائل : سلمنا أن من عقل ذاتاً فإنه يحصل له ماهية المعقول ، لكن لم لا يجوز أن يحصل ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها ؟ كما أن القوة العاقلة تشعر بالوهمية ^(١) ، فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها بل للقوة الوهمية ، كما أنكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة .

قال المجيب : شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك وإلا لم يكن المشعور بها هو الشاعر ، و أنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك و أنك أنت الشاعر و المشعور به .

و أيضاً فإن كان الشاعر بنفسك قوة أخرى فهي إما قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك و هو المطلوب ، و إن كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك إما أن تكون قائمة بذلك الجسم أولاً تكون ؛ فإن لم تكن وجب أن لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ، وإلا إدراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك و رجلك . و إن كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك ، و حصلت فيه تلك القوة الشاعرة بنفسك ، قتلك النفس و تلك القوة وجودهما لغيرهما ، ولا يمكن النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرهما و هو ذلك الجسم .

قال السائل تقريراً لهذا البحث : لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته ^(٢) إلى ذاتي كنسبة المرآة إلى البصر ؟

(١) ان قيل : هذا قياس مع الفارق لان النفس علة للقوى والعلة محيطة بالمطلوب فتدركه ، و المطلوب لا تحيط بالعلة فلا يدركها الا على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ النقيض .

قلنا : الشعور بالنفس المسلم عند السائل ليس الا هذا القدر وهو يتأتى من الوهمية - س ر ه .
(٢) و ذلك الشيء كالقلل الفاعل و انما كان هذا تقريراً للسؤال الاول لان الوهم أيضاً كان هناك كمرآة فالتأني أهم من الاول - س ر ه .

قال المجيب : الذي يتوسط فيه المرآة إن سلم أنه مصور في المرآة فيحتاج مرة ثانية أن يتصور في الحدة ، فكذلك هاهنا لابد وأن ينطبع صورة ذاتنا مرة أخرى في ذاتنا .
قال السائل : لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول صورة أخرى في ذاتي ؛
بيانه إلى حال ما أعقل نفس زيد إما أن لا أعقل نفسي و هو محال ، لأن العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل بكونه عاقلاً و في ضمنه كونه عاقلاً لذاته ، وإما أن أعقل نفسي في ذلك الوقت و حينئذ لا ينطو إما أن يكون العاقل في نفسي من نفسي و من زيد ^(١) صورمان أو صورة واحدة ؛ فإن كانت واحدة فينشد أنا غيري و غيري أنا ، إذا الصورة الواحدة من النفس مرة واحدة يكتنفها أعراضي ، و مرة أخرى يكتنفها أهراس زيد ، و إما أن كل العاقل صورتين فهو المطلوب .

قال المجيب : أنت إذا عقلت النفس قد عقلت جزء ذاتك ، و إذا عقلت إنسانية زيد فقد أضفت ^(٢) إلى ذاتك شيئاً آخر و فرمته به ، فلا يتكرر الإنسانية فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار . و اعلم أن الفرق حاصل بين الإنسانية المطلقة المعبرة بذاتها ، و بين الإنسانية من حيث أنها كلية مشترك فيها بين كثيرين ، فإن الأول جزء ذاتي ، و أما الإنسانية العامة فهي الإنسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي .

قال السائل : إن القسم ^(٣) الذي أخرجتموه أيضاً باطل ، بيانه إننا إذا قلنا موجود

(١) أي من نفس زيد و لا يعني ان هنا شقاً ثالثاً و هو أن تعلم نفسك حضوراً ، و نفس زيد حصولياً - س ر ه .

(٢) أي أضفت إلى النفس التي هي جزء ذاتك التي هي مجموع النفس و البدن أو مجموع النفس و الاعراض المكتنفة شيئاً آخر قريبه و هو الإضافة إلى أعراض زيد . و العاقل اختيار الشق الثاني و هو أن العاقل منها صورة واحدة و هو المعلوم العضوري أي حضور نفسي حضور نفس زيد و لا تعدد إلا في البضاف إليه ، و البراد بانسانية زيد نفس زيد لان شيئة الشيء بالصورة فانسانية الانسان بالنفس دون البدن ، و قس عليه الانسانية المذكورة في ذيل قوله : و اعلم الخ اذ الكلام في النفس . و الاولى ما في البدن و المعاد حيث قال في هذا المقام : فلا يتكرر النفس فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار ، و لست أقول النفس مع قيد الاطلاق جزء نفسي لان قيد الاطلاق مفهوم خارج عن حقيقة نفسي بل أضفى به عدم التقييد بشيء وجودياً كان أو عديماً انتهى - س ر ه .

(٣) أي في أصل الحجة حيث قلتم فتعين أن يكون تغلفنا لذاتنا بحضور ذاتنا لذاتنا - س ر ه .

لذاته يفهم منه معان ثلاثة :

أحدها إن ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره .

الثاني إن^(١) ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم ، و هذان القسمان باطلان لأنهما سلبيتان ، و المدركة أمر ثبوتي ، و هو عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم .

و الثالث إن ذاته مضافة إلى ذاته وذلك أيضاً محال لأن الإضافة تقتضي الإثنية ، والوحدة تنا فيها ، لا يقال : إن المضاف والمضاف إليه أعم مما إذا كان كل واحد هو الآخر أو غيره ، ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص ، فإن هذه مغالطة لفظية ، كما إذا قيل المؤثر يستدعي أثرأ و ذلك أعم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره . فيلزم منه صحة أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه ، فكما أن ذلك باطل فكذا هاهنا .

قال المجيب : حقيقة الذات شيء و تعينها غير ، والجملة التي هي الأصل و التعين شيء آخر ، و هذا لا يختلف سواء كان التعين من لوازم الماهية كما في الإله و العقول الفعالة أو لا يكون كذلك كما في الأنواع المتكثرة بأشخاصها في الوجود . وهذا القدمن الغيرية يكفي في صحة الإضافة ، و لهذا التحقيق صح منك أن تقول ذاتي وذاتك .

أقول : هذا الجواب ضعيف ، فإن البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران - الذات و التعين - و قد سبق حل هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف ، و تحقيق مسألة العلم .

قال السائل : هذه الحجة منقوضة بإدراك الحيوانات أنفسها مع أن أنفسها غير مجردة ، و لا يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لغوانها لأنها تطلب الملائم و تهرب عن المنافر ، و ليس طلبها لمطلق الملائم وإلا لكان طلبها لملائم غيرها كطلبها . و أيضاً لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت طالبة للملائم من حيث هو ملائم و ذلك كلي فتكون البهيمة

(١) لا يخفى أنه لا دلالة لقولنا موجود لذاته عليه بأحدى الدلالات ، و الصواب

ليست حالة في غيره ، و لعله سهو من الناسخ ، و الدليل عليه قوله في البدء و المعاد نفهم منه معنيين أحدهما أن ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره أولاً جعل في غيره ، وثانيهما أن ذاته مضافة إلى ذاته - س ر ه .

مدركة للكليات وليست كذلك ، فإذن البهيمة تطلب ما يلائم لنفسها وإدراكها له يستلزم إدراكها لنفسها المخصوصة ، فإن العلم بإضافة أمر إلى أمر يقتضي العلم بكل المتضافين .

قال المجيب : إن نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها ، ونفوس الحيوانات الآخر لا تشعر ذاتها بذواتها بل بأوهامها في آلات أوهامها ، كما تشعر بأشياء آخر بحواسها وأوهامها في آلات تلك الحواس والأوهام ؛ فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات ، وهو الذي تدرك به أنفس الحيوانات ذاتها ، لكن ذلك الإدراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذاتها التي هي القلب بل في آلة الوهم بالوهم ، كما أنها تدرك بالوهم وبآلته معان آخر ، فعلى هذا ذوات ^(١) الحيوانات مرة في آلة ذواتها وهي القلب ^(٢) ، ومرة في آلة وهمها وهي مدركة من حيث هي في آلة الوهم .

قال السائل : فما البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات .

قال المجيب : لأن القوة المدركة للكليات يمكنها أن يدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة ، فإذا شعرنا بذواتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا شعرنا بواحد من أمور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الآخر وأعني بتلك الأمور حقيقة ذاتنا والأمور المخالطة لها ، ويجوز أن يتمثل لنا حقيقة ذاتنا وإن كانت سائر الأمور غائبة عنا ، وإدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق .

(١) أى لها ظهوران أحدهما ظهوراً على عيني وهو وجود نفسها المتلفة بالروح

البخاري القلبي ، وتانيهما ظهوراً على علمي وهو صورة النفس القائمة بالة وهما وهي الدماغ - س ر .

(٢) لأن الركن الأعظم من ذاتها هو الشوقبة الشمعة الى الشهوة والنضب وهي قائمة بالروح القلبي ، ألا ترى أنهم يقولون إن الروح القلبي والدم الذي هو مركبه يبرز الى الخارج شيئاً فشيئاً في الفرح واللذة ؛ ويهرب الى الداخل و يجتمع في البهدة دفعة في الخوف ، وأما المدركة في الحيوانات المعجم فلقضاء وطرق الشوقبة . والتحقق إن القلب آلة الشوقية ، وأما ذات النفس الحيوانية التامة فلها مجرد برزخي وبقاء بمعنى أن صورتها بعد الموت تلتحق بمالم المثال ، ومعناها المضاف الى بدنها تتصل برب نوعه بعد الاستكمال

أقول : هذا في الحقيقة ^(١) رجوع عن ^(٢) هذه الحجة إلى الحجة الأولى ، والحق أن نفوس الحيوانات ممدركة لنفوسها بنفس ذاتها إدراكاً خيالياً لا بآلة الخيال بل بهيوتها الإدراكية ، وذلك يقتضي تجردها عن أبعادها الطبيعية دون الصور الخيالية ، وقد مر من البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم . والفرق بين نفوسها و نفوس خواص الإنسان أن هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الأبعاد و الصور و الأشكال و غير ها .

قال السائل : ليس إذا أمكننا أن نميز ذاتنا عما يخالطها في الذهن وجب أن يصح ذلك في الخارج ، يعني هذا التفصيل شيء فعله و فرضه في أذهاننا و أن ما عليه الوجود بخلاف ذلك ، و هذا غير مختص بما إذا أدركنا ذاتنا كلية أو جزئية مخلوطة . ثم (بل - خل) التحقيق ^(٣) إن كل ما يدرك شيئاً فله ذلك المدرك كلياً كان أجزئياً ،

(١) هذا منه قدس سره غريب لان ملخص الحجة الاولى أن النفس تدرك الكليات وهي غير منقسمة فلا بد أن لا يحل في الطرف المنقسم أو الغير المنقسم من الجسم فيكون مدركها مجرداً ، وأين هذا ما ذكره المصيب هنا وهو ابداء الفرق بين ادراكنا لذاتنا و ادراك الحيوانات لنفوسها بانه يمكن لنا أن ندرك صرف ذاتنا مجردة عن الغرائب كما ذكره في نفوس خواص الانسان ، فهذا ليس بالقوة الوهمية المخلوطة بالتغير المدركة للمعاني المضافة الى الصور بل بذاتنا بخلاف الحيوانات فانها تدرك ذاتها مخلوطة فلا حاجة حينئذ الى مؤنة زائدة بل يكفي الوهم على أنه يمكن أن يقال في الحجة الاولى درك الكليات مأخوذ ومراد المصيب بماهية الذات ما به الشيء هو هو أي هيوتها البسيطة المجردة عن الاجنبيات كما في ادراك المغارقات ذاتها العينية الشخصية ، نعم يقرب الوجه الاخر لهم المذكور في الحجة الاولى ، وبعد اللتبيا والتي تلك الحجة كانت لاثبات التجرد ، فلو تنسك بها لمطلب آخر وهو ابداء الفرق المذكور لم يقل هذا رجوع اليها لاثبات أصل المطلب - س ر ه .

(٢) لا يبعد أن يكون مراد الشيخ بقوله القوة المدركة للكليات مجرد التعريف ، وبادراك ماهية الذات مجردة عن العوارض الفرية ادراك هوية النفس مع الصفح عن اللواحق البدنية علماً حضورياً لا ادراك ماهياتها الكلية ، فلا يكون خروجاً من الحجة الى حجة اخرى - ط مد .

(٣) قد شرع السائل في الاحتجاج على تجرد النفس الحيوانية فارتد المعترض ✽

والحمار إذا أدرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة ؛ فإنّ على كل الأحوال الحمار ذاته موجودة له وليس ذلك إلاّ قوة واحدة فذاته مجردة له .

و بما يبطل قولكم : إنّ المدرك لذات الحمار قوة غير ذاته أن قول : المدرك لذاته إن لم يكن هو ذاته بل قوة أخرى فإن كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار ، وإن كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به ، فلم يكن الحمار مدركاً لذاته ، وقد أبطلناه أولاً .

و أيضاً لو سلمنا أنّ الحمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته ، فذلك الجزء مجرد .

و أيضاً فإنّ حصلت نفس الحمار في آلة فومه الوهمية مع كونها مخلوطة ^(١) وجب أن يكون آلة التوهم حيّة بتلك النفس كما أنّ آلة النفس حيّة بها .

و أجابوا عن هذا الآخر بأن قالوا : حصول تلك الصور في الوهم يشبه الغضرة الحاصلة من الانكسار ، و حصولها ^(٢) في آلتها الخاصة كحصول الغضرة الأصلية من الطبيعة . هذا تمام ما قيل في هذا المقام ، والتحقيق ما لو حناه إليك من الكلام .

الحجة الثالثة وهي قريبة ^(٣) المأخذ من الأولى أنّ نفوسنا يمكنها أن تدرك

١- مستدلاً على ما به النقض ، ولما كان ما ذكره صحيحاً ملائماً لذائق المصنف قدس سره في الحيوانات التامة لم يجب عما ذكره الاعن الاخير لسعافته - س ر ه .

(١) لانّ الحي ما حصل له النفس ، والآلة أيضاً ما حصل لها الصورة العلية من النفس المطابقة لها كما ينأى بهم جوابهم ان صورة النفس كمكس الغضرة فلا يكون منشأ الحياة . ولكن قوله : و تلك النفس حيّة بها ان أراد بها لزوم الدور فجوابه أن حياة النفس موقوفة اعداداً على الآلة ، وحياة الآلة موقوفة ايجاباً على النفس . على أن النفس في الموضعين مختلفة ، و ان أراد شيئاً آخر فليصوره حتى تتكلم فيه - س ر ه .

(٢) أى حصول الصورة بمعنى ما به الشيء بالفضل و هو نفس النفس في آلتها الخاصة أى القلب - س ر ه .

(٣) قد مر أن ملخص الاولى أن الكلّي غير منقسم فمحله غير منقسم ، يرشدك اليه التخصيص في الوجه الاخر بالبساط المعقوله . وملخص هذه ان الكلّي مجرد عن المواضع المينة فكذلك محله والالكان الكلّي محفوظاً هذا خلف و لا يخفى قرب مأخذها - س ر ه .

الإنسان الكلي الذي يكون مشتركاً بين الأشخاص الإنسانية كلها ؛ ولا محالة يكون ذلك المقول مجرداً عن وضع معين و شكل معين وإلا لما كان مشتركاً بين الأشخاص ذوات الأوضاع المختلفة والأشكال المختلفة ، و ظاهر أن هذه الصورة المجردة أمر موجود ، وقد ثبت أن الكليات لا وجود لها في الخارج فوجودها في الذهن ، فمحلها إما أن يكون جسماً أولاً يكون ، والأول محال وإلا لكان له كم معين و وضع معين بتسمية محله ، و حينئذ يخرج عن كونه مجرداً وهو محال ، فإذن محل تلك الصورة ليس جسماً فهو إذن جوهر مجرد .

و نقائل أن يقول : الصورة الكلية المقولة من الإنسان هل لها وجود أم لا ؟ فإن لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال إن محلها يجب أن يكون كذا ، وإن كان لها وجود فلا محالة هي صورة شخصية حادثة في نفس إنسانية شخصية ، لاستحالة أن توجد المطلقات في الأعيان ، وهي من حيث أنها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الأشخاص ، أما أولاً فلأن الأمر الشخصي لا يكون مشتركاً فيه ، و أما ثانياً ^(١) فلأن الصورة عرض قائم بالنفس والأشخاص جواهر مستقلة بذواتها ، فكيف يمكن أن يقال إن حقيقة الجواهر القائمة بذواتها عرض قائم بالغير ؟ .

فإن قالوا : إن المعنى بكون تلك الصورة كلية أن أي شخص من الأشخاص

(١) نعم الصورة عرض خارجي لأن العرض عندهم عرض عام شامل لقولات الاعراض مطلقاً و لقولة الجواهر في الذهن لكنها جوهر ذهني كما قالوا : ان كليات الجواهر جواهر . و أما عند المصنف قدس سره فالكليات العقلية مجردات نورية و مثل الية مشاهدة عن بعد . ان قلت : حينئذ يكون الامر أصعب اذ كيف يكون مجرد نوري مشترك فيه بين الأشخاص الظلمانية . قلت : من يقول بهذا لا يتعاشى عن كون بعض أفراد نوع واحد مجرداً و بعضها مادياً ، و معنى العمل والهوية بينها والاشتراك فيها أن شيئية ماهية الكلى العقل شيئية ماهياتها ، و شيئية وجوده حقيقة شيئية وجودها وهي رقاقة ، والحقيقة هي الرقيقة بنحو أعلى و بارتفاع عن مقامه الاسنى ، و الرقيقة هي الحقيقة بنحو أضيق مثله كمخروط نور قاعدته عند الرقائق ، ورأسه الذي جامع لجميع ما في القاعده بنحو اشد عند حقيقتها ، فان ذلك الرأس كقطعة راسية لاضلاع مثلث ينور على نفسه فيتحقق مخروط تلك النقطة روح النقاط المفروضة في أبعاد ذلك المثلث ، و كأنها خلاق لها و بسيطة الحقيقة التي هي كلها بنحو أعلى - س ر ه .

الإنسانية سبق إلى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير ، و لو أن السابق إليها هو الغريب لما كان أثره فيها ذلك الأثر بل أثر آخر .

فنقول : إذا كان المعنى "بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز أن يحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني ؟ فيرسم مثلاً في الدماغ من مشاهدة إنسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص أي إنسان شتت لكانت الصورة الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة .

فإن قالوا : لأن تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية .

قلنا : وكذلك الصورة الحاصلة في نفس الشخص تكون صورة شخصية ويمكن عرضاً قائماً بمحل معين ، وذلك يمنع من كونها كلية ، فإن كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعاً من كونها كلية ؛ فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب أن يكون مانعاً من الكلية ، وإن أمكن أن يؤخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى يصير كلية بذلك الاعتبار وإن كان اعتبار وحدتها وشخصيتها وحلولها في النفس الشخصية مانعاً من كون الصورة كلية ، جاز أيضاً أن يؤخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كاللماغ وغيره باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار كلية ، وإن كان باعتبار مقدارها وشكلها ووضعها جزئية . وبالجمله فالصورة سواء كانت في النفس أو في الجسم فهي لا يكون مشتركة فيها من كل الوجوه ، لأن وحدتها الشخصية مانعة من العموم والكلية ، ثم إنها مع ذلك يكون مشتركة فيها باعتبار آخر .

أقول : هذا إشكال صعب الانحلال ، مذكور في مبحث الماهيات في العلم الكلي ، ومباحث الكلّيات في علم الميزان ، وقد تفصّلنا عنه بأن مناطق الكلية والاشتراك بين كثيرين هونحو الوجود العقلي ، فالصورة وإن كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية ، والتميز الذهني ، والتشخص العقلي لاينا في كون الصورة متساوي النسبة إلى كثيرين ، ولا يمنع التشخص العقلي - الكلية - وإنما المانع عن العموم

والاشتراك هو الوجود المادي، و الشخص الجسماني الذي يلزمه وضع خاص، وأين خاص، ومقدار خاص، فتختلف نسبة هذا الشخص إلى غيره من الأشخاص الجسمانية، والهويات المادية ذات الأوضاع المختلفة. وليس^(١) عندنا اعتبار كون الصورة العقلية كلية مشتركاً فيها غير، واعتبار كونها موجودة متشخصة بشخص غير، لأن ذلك الوجود نحو آخر من الوجود أشد وأوسع من أن ينحصر في حد جزئي، ويقتصر رداً عن الانسحاب على كثيرين متوافقين في سنخ ذلك المعنى المحمول، وجميع المعاني^(٢) والماهيات في أنفسها وبحسب حد معناها مما لا يأتي عنه العمل على كثيرين، وكذلك إذا وجدت وجود عقلي غير مقيّد بوضع خاص ومقدار خاص، إذ الوجود العقلي نسبتها إلى جميع الأوضاع والمقادير والأمكنة نسبة واحدة، فالصورة الالهية لاهية الإنسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها، ومن حيث ماهيتها ومعناها محمولة على كثيرين.

ثم إنك قد علمت من طريقتنا في العقل والمقولات أن التعقل ليس بحلول الصورة المقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضياً، ويلزم الإشكالات المذكورة في الوجود الفهمي؛ وهاهنا؛ ومباحث علم الباري، بل الصورة العقلية للجواهر جواهر قائمة بنواتها وبمبدعها، وهي في باب الوجود والتجوهر أقوى من ما هي صورتها من الصور الخارجية المادية لكونها مفترقة الوجود إلى المواد المتجددة الأفعالات والاستحالات.

وأما الكلام في صحة هذا البرهان ودالاتها على مجرد النفوس.

(١) فله قدمه أن يتفادى ويهمل ببطل ما هو مناط الشخصية بينه مناط الكلية كما تظاهر أرسطو ببطل ما هو مناط شبهة التوبة مناط الدفع كما هو المشهور وشكر الله سبحانه - س ر - .

(٢) يعني أن ذلك الوجود لسمته يقتضي الاشتراك بين كثيرين، وأما شيئية ماهية فهي ليست مناط الكلية كما زعم بعضهم لأنها في نفسها كلية ولاجزئية، نعم هي وإن لم تقتضي الاشتراك لكنها لا تأتي من العمل على كثيرين فإن لها حيثية القبول فقط فالصورة من حيث الوجود مشترك فيها ومن حيث الماهية معمولة على كثيرين لأن العمل من المقولات الثانية - س ر - .

فأقول : إن هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الإنسانية لا النفوس العامة ، إنما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية ويشاهدها من حيث عقليتها ، ونحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الأعداد الذي لا يحصل إلا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود والزوائد والخصوصيات . وبالجملـة كل من يمكن له أن يلاحظ صورة الحيوان مثلاً بنحو من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص ؛ و يمكن خاص ؛ ووضع خاص ؛ وزمان خاص ؛ وكذا تعقل صورة الإنسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بأن يكون ^(١) إنساناً بحتاً يخرج منه جميع ما هو غير الإنسانية من الوضع الخاص ؛ والكـم الخاص ؛ و الأبن الخاص ؛ ومع ذلك لا يحذف عنه شيء من مقاماته وقواه وأعضائه حتى إنه يـقله ذا رأس ووجه وعين ويدورجل و جـن ، وكل ذلك ^(٢) شيء . كما قال المعلم الأول في 'أولوجيا : الإنسان العقلي روحاني' ، وجميع أعضائه

(١) ليس المراد بالإنسان البعث شيئية ماهيته البعثة التي في مقام نفسها مجردة عن جميع التبايلات حتى الوجود بل المراد الإنسان الموجود البعث العقلي المجرد عن الغرائب أعنى الحدود والنقائص ، وهو صرف الإنسان المجرد عما ليس من سنخه ، وواجد لجميع ما هو من سنخه ليس من الله يستكره أن يجمع العالم في واحد ، و هو مع هذه الجامعة الوجودية والاحاطة بجميع الافراد الخارجية والنهنية الغير المتناهية واحد بسيط اذ مناط تكثره لمادة ولواحقها من الزمان والمكان وغيرهما وقد اخذ ساقط الاضافة عنها ، فكما أن البياض ساقط الاضافة عن هذا الموضوع وذلك الموضوع وهذا الزمان وذلك الزمان واحد كذلك الإنسان البعث اذ لا يميز في صرف شيء ، ثم ان جميع هذه في صرافتها ووحدتها تعاكي صرف حقيقة الوجود التي لا تتم منه ووحدتها وتتأسي به ، وانما قيد الوضع بالخاص اذ لا بأس بعروض مطلقها على الوجه العقلي كما سيأتى في العجبة الخاصة في رد المحقق الطوسي قدس سره - س ر ه .

(٢) وهو الاعضاء المنوية التي هي روح الاعضاء الحسية مثل أن روح العين ما به يبصر ، فالعلم الحضورى بالبصرات حقيقة العين ، وروح اليد ما به يبطش فالفقد على البطش بجرد الـة حقيقة اليد وهكذا ، هذا في مقام الحقيقة وأما في مقام الرفائق وقاعدة مخروط نور الحقيقة فكل الـى والاعين يده وعينه وهكذا في البواقى ، وبالجملـة لا يحذف شيء الا ما هو غريب كما عند أخذ الوجود صرفاً لا يحذف الا ما هو غريب عن الوجود وهو الفنى من باب الدم والنفس بما هما كذلك - س ر ه .

روحانية ، ليس موضع العين غير موضع اليد ، ولامواضع الأعضاء مختلفة ، وكذا يمكنه أن يعقل الأرض العقلية ، والماء العقلي ، والسماء العقلية ، ويحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبائع بنحو وجودها العقلي على الوجه الذي مرّ ذكره ، لأنّ ذلك في الحقيقة معنى إدراكه الكلّيات . وقلّ من الناس من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه ، والذي يتيسّر لأكثر الناس أن يرسم في خياله صورة إنسان مثلاً ، فإذا أحسّ بفرد آخر منه يتبسّبه ^(١) بأنّ هذا مثل ذاك ، ويدرك جهة الاتحاد بينهما ، وأنها غير جهة الاختلاف إدراكاً خيالياً ، كما يدرك ^(٢) جهة الاتحاد بين أجزاء الماء مثلاً بحسب الحس ، ويعلم أنّ جميع أجزاء الماء ماءً ، وكما يدرك أنّ جميع أجزاء الماء ماءً مع اختلافها في المقدار والجهة كذا يدرك أنّ أفرادها المنفصلة ماءً إدراكاً خيالياً .

الحجة الرابعة إنّ القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية ؛ ولا شيء من القوى الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية . أما الصغرى فإنّها تقوى على إدراك الأعداد ولا نهاية لمراتبها ، مع أنها أحد الأنواع المدركة للقوة العاقلة . وأما بيان الكبرى فقد سبق . قال صاحب المباحث : إنّ إثبات كون القوى الجسمانية متناهية الفعل يحتاج إلى أن نبين أنها منقسمة باقسام محلّها ، فبالنقوض الموردة على الحجة الأولى أعني النقص بالنقطة والوحدة والإضافة ومدركات الوهم وغيرها .

أقول : قد مرّ اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال : ثم على هذه الحجة أسئلة زائدة تخصها .

أولها إما لا نسلم أنّ القوة الناطقة تقوى على إدراك أمور غير متناهية دفعة بل إدراكاً لا ينتهي إلى حدٍّ إلّا وتقوى بعد ذلك على إدراك شيء آخر ، ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على إدراكات غير متناهية ، كما أنّ الجسم لا ينتهي في الانقسام إلى حدٍّ يقف عنده ، ولكن يستحيل أن يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا .

(١) فالكلية عندهم المناسبة والمائلة المحسوسات - س ر ه .

(٢) فيما ذكره من أمر الامثلة منع ظاهر بل المدرك لجهة الاتحاد كلياً والحاكم في الجميع هو العقل دون الحس والخيال - ط مد .

وبالجملية فالحال في فاعلية تلك القوة كالحال في منفعليتها .

الثاني سلمنا إنها قوية على أمور غير متناهية ، ولكن لم قلتم : إنها قوية على أفعال غير متناهية ؟ و ذلك لأن الإدراك ليس فعلاً بل هو انفعال ، و أتم مجوزون أن يكون الأمر الجسماني قوياً على انفعالات غير متناهية ، والدليل عليه إنكم تثبتون هيولى أولية قد تواردت عليها صور غير متناهية .

الثالث النقص بالنفوس الفلكية فإنها عندكم قوى جسمانية ، مع أن أفعالها و هي الحركة الدورية غير متناهية .

والجواب ^(١) أما عن الأول فلا شك أن القوة الناطقة لا تنتهي إلى حدٍ إلا وتقوى على إدراك أمور آخر ، و قد قام البرهان على أن القوى الجسمانية لا يمكن أن يكون كذلك فقد حصل الغرض .

ولقائل أن يقول : القوة الجسمانية إما أن يقال : إنها تنتهي إلى وقت لا يبقى لها إمكان الوجود و بعد ذلك يصير ممتنع الوجود ، أولاً ينتهي إلى هذه الحالة ألبتة ، والأول باطل لأن الممكن لذاته لا يصير ممتنعاً لذاته .

و أما الثاني فنقول : إذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاءها إلى حيث يزول عنه إمكان الوجود فهي إذاً أبداً في ذاتها ممكنة الوجود ، ولا ينتهي إلى أن يستحيل بقاؤها أبداً ، و متى كانت باقية أبداً كانت مؤثرة ، و مجوز ذلك يبطل أصل الحجة .

(١) قد سلم ان الرادباللانهاية في الاستدلال : اللايقية ، لكن القوى الجسمانية لا تقوى عليها أيضاً ، والاولى أن يقال : مناط الاستدلال ادراك نفس اللانهاية فان القوى الطبيعية معلوم أن لاشموله أصلاً ، والغيال والتغيلة يشل مبلغاً من التفتيلات معصوراً وان لا تقف في حد ، و أما عدم تانهاها فلا يدركها القوى الباطنة الجزية و انما دركه وظيفة العقل ، وليس مرادنا درك نفس العنوان بل بحيث يسرى الى المنون ، على أن لنا أن نلتزم درك اللانهاية دفعة ، فان الحكم في المعصورات ان كان على الافراد الغير المتناهية فظاهر ، وان كان على الطبيعة بحيث يسرى الى الافراد فآلة اللعاط و هي الطبيعة واحدة ، و أما الافراد الملحوظة بالذات فغير متناهية فالعقل يحيط بجميع الافراد الغير المتناهية في كل درك موضوع قضية معصورة - س ر .

أقول : إنَّ الإمكان الذاتي و مقابله من عوارض الماهيات من حيث هي إذا قيست إلى الوجود و القوى عبارة عن موجودات متفخضة ، و الموجود بما هو موجود أمر شخصي ، و يكون الزمان الخاص من مشخصاته ، فوجوب نحو خاص من الوجود و امتناع نحو آخر منه بخصوصه لا يخرج الماهية المشتركة بينها عن الإمكان الذي هو حالها من حيث هي هي ، و البرهان قائم على امتناع لا تنهى الأفعال لواحد شخصي من الجسم ، لأعلى امتناع ذلك لواحد نوعي ؟ و الوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية .

و أما عن السؤال الثاني فهب إنَّ الإدراك نفسه أفعال و لكن فعل النفس في تركيب المقنعات و تحليلها ، و ذلك كاف في غرضنا .

أقول : إنَّ جهة أفعالات القوى غير منفكة عن جهة أفعالها و إن كانت الجهتان مختلفتين ، فإنَّ الشيء ^(١) ما لم يكن له وجود لا يتفعل عن شيء آخر ، فالقوة الجسمانية كما لا تقوى على أفعال غير متناهية كذلك لا تقوى على أفعالات غير متناهية . و أما النقص بالهوي فهو مندفع بأنَّ الهوي في ذاتها ليست ^(٢) هوية باقية بالعدد لأنها ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود ، وحدثها على نحو الوحدة الجنسية ، وهي بحسب تحصيلاتها الصورية متبدلة متجددة كما مرَّ بيانه .

فإن قلت : أُلستم قد يَنتم الفرق بين الحس المشترك و بين المفكرة بأنَّ أحدهما مدرك و الآخر متصرف ؟ و القوة الواحدة لا تكون مبدءاً للإدراك و التصرف ، فكيف تنسون ذلك و تحكمون بأنَّ النفس قوة على الفعل وهو التصرف في المقنعات و تركيبها ، و الأفعال وهو التصور و قبول الصور ؟

قلت : إنَّ النفس لها قوتان عملية و علمية ، و تفعل بأحدهما و تنفعل بالأخرى . و أما عن الثالث فقول : إنَّ النفوس الفلكية و إن كانت جسمانية إلا أنها غير مستقلة في أفعالها من التحريكات ، فهي في ذاتها و إن كانت متناهية القوة إلا أنها بما يسبح عليها

(١) أى و إذا كان له وجود فانه يفعل كما انه يتفعل لدم الانفكاك - ط مد .

(٢) قول السائل هوي أذلية من باب خلط ما فى النهن بما فى الخارج ، فان الهوي ثباتها انما هو فى النهن و أما فى الخارج فهى مع الصور السبالة سيالة ، كما أنها مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة - س ر .

من أنوار العقل صارت غير متناهية .

و اعترض عليه بأن القوة العقلية إذا حركت الفلك فإما أن يفيد الحركة أو قوة بها يكون الحركة ، فإن أفادت القوة الحركة وهي جسمانية ، فالقوة الفاعلة للأفعال الغير المتناهية جسمانية ، وإن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة ، فلا تكون الحركة حركة . و أيضاً يلزم أن يكون الجسم بما هو جسم قابلاً لتأثير العقل المفارق من غير أن يكون فيه قوة جسمانية و هو محال .

أقول : هذا إنما يلزم لو كان الوسط في التأثير قوة واحدة بالعدد أو ضميمته واحدة بالعدد ، و أما إذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة الفلك قوى ^(١) متجددة كما رأينا أو كيفيات مستحيلة فلا يلزم شيء من المحذورين ، و قد مرّ نظير هذا الكلام فيما سبق .

و لكن بقي الكلام هاهنا بأنه إذا جاز ذلك في القوى الفلكية مع كونها جسمانية فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال تقوى على الأفعال الغير المتناهية ؟

و أقول : و يؤيد هذا البحث إن قوة التخيل مع كونها غير عقلية أيضاً تقوى على تصورات غير متناهية لا تقف عند حدود ؛ ذلك لأنها مستمدة من عالم العقل .

الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كقلب أو دماغ لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير عاقلة له مطلقاً . و التالي باطل ، فالقول بأنها منطبعة في جسم باطل .

أما بيان الملازمة فنقول : إن تعقلها لذلك الجسم إما لأجل أن صورته الموجودة في الخارج حاضرة عند العقل كافية في تعقله أو لأجل أن صورة أخرى من تلك الآلة تحصل للقوة العاقلة ، فإن كان الأول وجب أن تكون دائمة التعقل لتلك الآلة . وإن كان

(١) بناءً على الحركة الجوهرية فكل قوة متناهية التأثير والتأثر ، و الكيفيات المستحيلة كالتعقلات المتتالية و التشبهات المتعاقبة و المراد بالاستحالة ما به الاستحالة فإن المستحيل في الماء المتسخ مثلاً هو الماء ، والسخونة السالبة ما بها الاستحالة - س ر ه .

الثاني فيلزم اجتماع المثليين في محل واحد - الصورة ^(١) المنطبعة العاقلة والصورة المنطبعة المعقولة - فيلزم امتناع التعقل .

و أيضاً ليست إحداها أولى بأن تكون عاقلة و الأخرى بأن تكون معقولة .
فإن قيل : الصورة الثانية حادثة في الأولى لا في مادتها ، فهي لكونها حادثة في الصورة الأولى أولى بأن تكون معقولة والأولى عاقلة دون العكس .

نقول : يعود الكلام في كون إحداها أولى بالعالية من الأخرى دون العكس ، فثبت أن إدراك ذلك الجسم إن كان بصورة أخرى فيمتنع إدراك ملك القوة له . و أما جلان التالي أي المفهوم المردّد بين القسمين فثبت ما هو مقابل للمعنى المردّد بينهما ، لأننا نارة تعقل ذلك العضو ، و نارة لانعقله فصورة هذه الحجة استثنائية مرّجة من ^(٢) متصلة مؤلفة من حلية ومنفصلة ، وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير متعلّقة له أصلاً ، و الملازمة إنما تتبين بإبطال قسم آخر على تقدير المقدم حتى يصير به المنفصلة حقيقية ثم يتبين بحقيقة ذلك القسم في الواقع إستثناء نفيز التالي ليثبت هبض المقدّم و هو المطلوب ، وذلك يتوقف على مقدمات أربع .

أولها إن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك .
و الثانية إن المدرك ، إن كان مدركاً بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته ،
و إن كان مدركاً بآلة كانت لحصولها في آله .

و الثالثة إن الأمور الجسمانية إنما تعمل أفاعيلها بواسطة أجسامها التي هي موضوعاتها ؛ فإنّ تلك الأجسام آلائها في أفعالها .

و الرابعة إن الأمور المتحدة بالماهية النوعية لا تتفاير إلا بسبب اقترانها بأمر متغايرة مادية .

(١) أي الصورة المنطبعة في آلة قوة العاقلة وهي الجسم الذي يكون محلًا للقوة العاقلة بناءً على ما في المقدمة الثانية أن المدرك بالآلة صورته المدركة في آله ، وكون ذلك الجسم آلة مبني على ما في المقدمة الثالثة من أن تلك الأجسام آلات الأمور الجسمانية في أفعالها وعلى هذا لا يتوجه السؤال الاتي - س ر ه .
(٢) والجزء الآخر من التركيب هو العملية الستة ، وكون الجزء الأول متصلة مؤلفة من حلية ومنفصلة بالنظر إليها قبل دخول أداة الاتصال - س ر ه .

أقول : إن المقدمة الثانية ممنوعة عندنا ، لأنك ^(١) قد علمت أن القوة الباصرة تدرك المبصرات لا بارتسام ^(٢) صورها في العين ، وكذا قوة الخيال تدرك الصور والأشباح الجسمانية لا بانطباعها في الدماغ . فهذه الحجة مقدوحة لأجل اختلال تلك المقدمة .

و صاحب المباحث قدح في المقدمة الأولى كما فعله مراراً بأن العلم بالشيء ليس بمقارنة صورة المدرك بل العلم والشعور حالة إضافية قد يكون ^(٣) مع اقتران صورة ، وقد لا يكون ، وليس العلم في جميع الأحوال إلا نفس تلك الإضافة المخصوصة ، فلم لا يجوز أن يكون الناطقة حالة في جسم ؟ فمتى حصل بينها وبين الجسم تلك الإضافة المخصوصة حصل الإدراك وإلا فلا .

أقول : قد مر بطلان كون العلم والإدراك إضافة محضة مراراً ، وقد علمت ^(٤) أن كل إضافة لا تتحقق إلا بتحقق أمر به تقع الإضافة ، ويتبين معنى كونها غير مستقلة الوجود في الخارج .

و قال أيضاً في رد تلك المقدمة : إن المعقول من السماء ليس بمسا والسماء الموجودة

(١) قد عرفت الكلام فيما ذكره . وهناك إلا أنه لا يضر بالنسج الذي ذكره ، فإن الآلات لا إدراك لها عنده وقوله : إن القوة الباصرة تدرك الخ مساهلة في البيان فالمقدمة ممنوعة على أي حال - ط مد .

(٢) بل بقيامها بالصوري بالنفس ، فيه انعدم حصولها في الآلة على قولكم لقولكم بتجرد القوى في الجملة ، فعلى القول بالانطباع في النفس في المادة كقولهم بانطباع القوى الظاهرة والباطنة في الروح البخاري لا مجال لعدم حصول الصورة في الآلة أي المحل - س . د .

(٣) الأول بناءً على القول بالوجود الذهني اذ الصورة الحاصلة في الفهن على القول بأن العلم إضافة ليست علماً بل اضافتها إلى ذي الصورة علم ، والثاني بناءً على القول بعدمه والانسب أن يقال : اقتران الصورة في صورة العلم بالغير ، وعدمه في صورة علم الشيء بنفسه ، وعلم العاقلة بعلمها من باب علم الشيء بنفسه لعدم بينهما - س د .

(٤) وفي علم الشيء بنفسه لا اثنية فلا تتحقق لما به تقع الإضافة فلا إضافة حقيقة وفي علمه بالعلم الاثنية متحققة لكن مصحح الإضافة الطارئة في كلام القائل غير متحققة ، والإضافة وإن كانت انتزاعية لا بد لها من منشاء لا تتزاع بل من وجود ضعيف رابط عند المصنف قدس سره - س د .

في الخارج في تمام الماهية و إلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية ، لأن المناسبة بين السواد و البياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حاليين في محل محسوس أتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر موجود محسوس في الخارج محيط بالأرض .

والجواب إن المعقول من الشيء هو ماهيته التي هو بها هو موجودة بوجود غير جسماني ذي وضع وإشارة . قول القائل : إن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة إن أراد به أن أحدهما معقول والآخر محسوس كل^(١) صادقاً ، وإن أراد به أن المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب ، وإن أراد به أن أحدهما جوهر والآخر عرض فليس كذلك كما مر .

واعلم أن المحقق الطوسي رد سلم في الجواب الذي ذكره عن هذا البحث في شرح الإشارات كون السماء المعقولة عرضاً في محل مجرد ، وبين الفرق بين نسبة المعقول من السماء إلى محسوسها ، و بين مناسبة السواد والبياض ؛ بأن الفرق بين الأولين فرق بين الطبيعة المحصلة تارة مع عوارض ، وتارة مع مقابلتها . والفرق بين السواد والبياض فرق طبيعة الجنسية المحصلة تارة مع فصل يقومها نوعاً ، وتارة مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للأول .

أقول : ^(٢) إن التجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس من شرائط معقولة تلك الماهية ، إذ للعقل أن يتصور ماهية الإنسان مثلاً مع جميع عوارضه وصفاته ونعمته من كنهه وكيفه وأينه ووضعه ومناه ، وكذا بشكله وأعضائه وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي كما ثبت في باب علم الباري بالجزئيات والشخصيات على وجه عقلي ،

(١) ولكن التفاوت في الوجود لا ينافي التساوي في الماهية ولا سيما مع جواز كون أفراد نوع واحد مادية ومجردة بل فرد واحد منه مادياً ومجرداً في وقتين أوفى وقت واحد باعتبارين فهذا الاستدراك مطوي في كلامه قدس سره - س ر ه .

(٢) أقول هذا بحث سهل مع المحقق أعلى الله مقامه فإن العوارض على الوجه الكلي العقلي مقابلة للعوارض على الوجه الجزئي الحسي ، والتقابل بالمرض للنفي والاثبات . على أن الوجود الذي ذكره المصنف قدس سره عارض ، وتمده في هذه الأفراد للطبيعة الواحدة ظاهر ، وفي الطبيعة العقلية باعتبار سلوب هذه الوجودات عنها - س ر ه .

بل شرط الإدراك العقلي للشيء الخارجي أن يجرّد حقيقته عن نحو الوجود الجسماني إلى نحو الوجود العقلي ، فالفرق بين السماء المعقولة والسماء المحسوسة ليس بشيء ، إلّا بنحو الوجود ، وكلّ ما وجوده ذلك الوجود النوري الواحد الحقيقي الغير القابل للاحتجاب والكثرة والافتراق فهو معقول الذات في نفسه ، وكلّ ما وجوده هذا الوجود الجسماني المادي فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره ، إلّا بلمعة ^(١) بسيرة تقع عليه من القوى الفاضّة عليه من ذلك الوجود .

واعترض أيضاً بأنه لا يلزم من كون العاقلة متعقلة محلّها بصورة مساوية محلّها اجتماع صورتين متماثلتين في محل ، لأنّ إحداها حالة في العاقلة والأخرى محلّها . والجواب ^(٢) عنه كما في شرح الإشارات إنّ العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير أن يحلّ تلك الصورة في محلّها كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشاركة المحل ، ولما كان ^(٣) كلّ فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم فكلّ فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فكانت العاقلة غير جسماني هذا خلف ؟ ولو كانت محلا لصورة حلت في محلّها عاد المحال المذكور .

فإن ^(٤) قيل : الفرق بينهما باق لأنّ إحداها حالة في العاقلة ومحلّها ، والأخرى حالة في محلّها فقط .

قلنا : هذا النوع من الحلول اقتران ، واقتران الشيء بأحد الشيئين المتقاربان

(١) في الكلام مساهمة ولعل المراد بذلك أن معنى تعلق العلم بالأمور المادية تعلق العلم بصورة مثالية أو عقلية من ذلك الأمر المادي - ط مد .

(٢) يقتضى المقدمة الثانية والثالثة - س ر .

(٣) ان قلت : كيف صورة هذا القياس ؟ قلت : المقدمة الثانية عكس تقيس للاولى وهو كبرى لمقدمة مطوية هي أن العاقلة فاعل من غير مشاركة الجسم فصدق الصغرى انما هو من الوضع السلم عند الغصم ، وصدق الكبرى لكون الاصل صادقا ، واذا كان الاصل صادقا كان العكس صادقا - س ر .

(٤) ان قيل : هذا الفرق ممتنع لان حلول الشيء الواحد في محلين محال ، اذ لا يتنازع عند الواحد في وحدته عن الاثنين في اثنيته ، قيل : المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المتقاربين أضي العاقلة كانت مقارنة لمحلّها فتكون مقارنة لهما معا - س ر .

دون الآخر غير معقول ، و مع ذلك فالمحال باق بحال لقول بحلول سورين متحدثي الماهية في محل واحد .

وقال أيضاً : الجسم قد يحل فيه أعراض كثيرة ولا شك أن وجودها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم و يلزم من ذلك اجتماع المثليين .

والجواب عنه إن وجود كل ماهية عين تلك الماهية في الأعيان ، و مغايرته إياها بحسب النوع ، و ماهيات الأعراض متخالفات فوجوداتها كذلك .

وقال أيضاً : هذه الحجة بعينها تقتضي إما كون النفس عاقلة بصفاتها و لوازمها أبداً أو غير عاقلة بشيء منها في وقت من الأوقات بالبيان المذكور الذي ذكرتم .

و أيضاً تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة وإلا لكان علمها بعارضها لأجل صورة مساوية لعارضها فيها فيلزم اجتماع المثليين .

وأجاب عنه المحقق للإشارات إن الصفات واللوازم منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها ، وإلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع ، والنفس^(١) مدركة للمصف الأول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً ، وليست مدركة للمصف الثاني لإحالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة .

أقول : ما ذكره غير واف بحل الإشكال على التقرير الثاني ، و يمكن أن يجاب عنه بأن عوارض النفس ليست إلا علومه و إدراكاته و ما يلزمها ، و تلك العلوم ما دامت

(١) ان قيل : ادراك النفس للمصف الأول صفة حاصلة لها والفروض أن صفاتها معلومة لها مادامت حاصلة لها فوجب العلم به أيضاً ، و لهذا قلنا العلم بالعلم ليس أمراً زائداً عليه . وربما يقال : ان كثيراً من لوازم النفس لا يقوم استحضاره لانا نعلم بالضرورة أنه لا يقوم علمنا بالقدرة مثلاً . والجواب أن المدعى العلم بها لا العلم بالعلم والانتفاء . وأيضاً في هذه الضرورة خلط بين المفهوم والمصدق ، فان مصداق القدرة مثلاً و حقيقتها الوجودية معلوم كحقيقة الحياة دائماً و ان لم يكن مفهومها مستحضر أداماً ، كيف وحقائق اللوازم منطقية في حقيقة المعلوم فكذا العلم بها في العلم به ، وهذا كما أنه يمكن الغفلة عن المفاهيم المنتزعة عن هوباتها الجوهر القابل للإبداً والنأى الحساس الناطق ، لا يمكن الغفلة عن هوباتها المنطوية في هوياتنا - س ر ه .

حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة ، و ما دامت النفس ذاهلة عنها فهي زائلة عنها ، وكذا لوازم تلك العلوم من الأفعالات التي تلحقها بمشاركة البدن كالغضب والشهوة والنخيل والوجل وغيرهما .

الحجة السادسة : لو كانت القوة العاقلة جسدانية لضعف في زمان الشيخوخة دائماً لكنّها لا تضعف في ذلك الزمان دائماً فهي غير جسدانية . و تصحيح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا : ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قوة عاقلة ، وليس كلّما يعقل به الشيخ فإنّه تكلّ عند الشيخوخة ، فليس كلّ قوة عاقلة تكلّ عند الشيخوخة ، وليس يحتاج صحة هذا المطلب أن لا يكلّ عقل شيخ أصلاً بل إذا كان عقل مالم يكلّ عندها يكفي في صحة ما ذكرناه ؛ لأنّ هذا الكلام في قوة قياس استثنائي تاليه متصلة كلية موجبة استثنى فيه نقيض التالي و هو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم ، صورتها هكذا : لو كانت الناطقة جسدانية تعقل بالآلة لكن كلّما عرض للبدن آفة أو مرض أو كلاله تعرض لها في التعقل فتور ، وليس كذلك كلياً ؛ ينتج أن تعقلها ليس بآلة بديّة . فلا يرد عليه أن كثيراً ما يعرض الاختلال في التعقل عند اختلال قوى البدن لأنّ هذا بمنزلة استثناء لعين التالي فلا ينتج شيئاً ؛ بسبب ذلك أن القوة الجسدانية ربما يحتاج إليها ابتداءً ليقمّ للقوة العاقلة ما يعقله ، ويجوز^(١) أن يكون اشتغالها بتدبير البدن بموقعها عن سائر أفعالها ، و ذلك مثل ما يعرض الراكب للسفر إلى بلد م فرساً رديّ الحركة فإنّه يصير اشتغاله بمراعاة مركبه عائقاً له من أفعاله الخاصة به ليس صدورها عنه بشركة العرس ، وكذلك للشيخ إذا انصرف عن المعقولات فإنّه اشتغل عن أفعاله العقلية إلى تدبير بدنه أو عرض لآلته آفة ربما احتاج إليها في الابتداء لضعف نفسه وعدم رسوخ ملكته في التعقل . فإن قيل : لعلّ استمراره في أفعال عقله على صحته لأنّ عقله يتمّ بمضو من البدن

(١) ان قيل : إذا كان جودة التعقل و شدته منوطة بقلة الاشتغال بالبدن و قواء و ردراته و ضعفه بكثرة فما بال الانسان لا يحصل له ذلك في النوم ؟ قلت : الحواس الظاهرة و القوى المحركة و ان كانت راكدة في النوم لكن الحواس الباطنة و القوى الطبيعية و النباتية تصير أيقظ و أقوى ، و اشتغال النفس بوردات المتخيلة أكثر ، و تحكم الوهم و تسلط الخيال على العقل أوفر ، اذ في اليقظة يكذبها الحواس في موجداتها و مغترعاتها بخلاف النوم مع قاهرة القوى الباطنة لقربها من افق النفس - س و .

يتأخر عنه الفساد والاستحالة ؛ وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأفعال .

فيجاب بأن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبادي ، ولو كانت المبادي صحيحة لا تحفظت الأطراف ولم يسقط قواها ، و معلوم أن ليس كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة والقريبة من الصحة ، ولذلك تجد في نبضه وبوله وأفعاله دماغه متفاوتاً عظيماً ، و معلوم أن عقل الإنسان لا يحتاج في تمامه إلى يده ورجله وجلده وما يجري مجراه .

أقول : تفاوت الأحوال الحاصلة للإنسان بحسب الشيخوخة متبعة أيضاً لتفاوت يقع في أحوال النفس لأن المبدء للمزاج والمشكل للأعضاء كما علمت هي النفس ، ومنشأ كلال البدن وقواه انصراف النفس عن تدبير هذه النشأة إلى تدبير نشأة ثانية بحسب الجبلة ، وفي ذلك حكمة كون الموت طبيعياً وليسته ، لا كما ذكره الأطباء وغيرهم . فإن رجعت وقلت : لعل مزاج الشيخ أوفق لأفعال القوة العقلية فلهذا يقوى فيه هذه القوة .

قلنا : كلاً فإن مزاج الشيخ إما بارد يابس ، وإما واهن ضعيف وكل منها يوجد في غير المشايخ ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد ، وليس كل شيخ أقوى من الشاب ، على أن ضعف البنية ليس يلائم لما يقوم بالبنية بل لعله يلائم ما لا يقوم بالبنية هذا .

حكمة عرشية أعلم أن هذا البرهان أيضاً غير دال على أن لكل إنسان جوهرًا مفارقاً عقلياً بل يدل على أن القوة العاقلة غير بدنية ، وهو كما

يدل على أن القوة العاقلة ليست بدنية يدل على أن القوة الخيالية والوهمية أيضاً ليست بدنية ؛ فإن بعض المشايخ والمرضى قد يكون تخيله وتصوره للمعاني الجزئية بحاله ، ولو كانت القوة الخيالية طبيعياً قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلما عرضت له آفة أو مرض وقع الاختلال في تخيله وتصوره ؛ وليس كذلك إذ قد يكون غير مختل في فعلها ، والقضية السالبة الجزئية مكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت ، والقوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلّفوا تمحلات شديدة في دفع بقاء التخيّل والتذكر عند الشيخوخة واختلال البدن .

الحجة السابعة و هي قريية المأخذ مما تقدم : إن كثرة الأفكار و التعمق في إدراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ و ذبول البدن لأجل ثوران الحرارة المحبقة ، و سبب لاستكمال النفس بخروجها في تعقلاتها من القوة إلى الفعل ، و معلوم أن الشيء الواحد لا يكون سبباً لكمال شيء و نقصانه ؛ فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكأن الأفكار التي هي سبب لنقصان البدن أو موته سبباً لنقصان النفس أو موتها مع أنها مكتملة لجوهر النفس ؛ فعلمنا أن النفس غير قائمة بالبدن .

و لفاصل أن يقول : إن الممتنع كون شيء واحد سبباً لكمال شيء واحد و نقصانه من جهة واحدة و في وقت واحد ، و أما أن يكون ذلك في وقتين و بحسب اعتبارين فغير ممتنع .

الحجة الثامنة : إن النفس ^(١) غنية في فعلها عن البدن ، و كل غني في فعله عن المحل فهو غني في ذاته عنه فالنفس غنية عن المحل ، أما أنها غنية في فعلها عنه فلو جوه ثلاثة : أحدها ^(٢) إنه يدرك ذاتها ، و من المستحيل أن يكون بينها و بين ذاتها آلة فهي في إدراكها ذاتها غنية عن الآلة .

و ثانيها ^(٣) إنها تدرك إدراكها لنفسها و ليس ذلك بآلة .

(١) أي في الجملة كالأفعال الثلاثة المذكورة ، فلا بد أن النفس كسائر الماهيات عند القوم غنية في ذاتها دون فعلها عن المادة - س ر - .

(٢) فيه أولاً أن الإدراك أفعال كما صرح في أول هذا السفر ، والانفعال لا يكون فعلاً . و ثانياً أنه كيف يكون إدراك النفس ذاتها أو إدراك إدراكها فعلاً ؟ و هما حضوريان ليسا ذاتيين على ذاتها ، و الشيء لا يكون فعلاً لنفسه . و الجواب عن الأول أن المراد بالفعل معناه اللغوي الذي يعم الانفعال كما في بعض الصجج السابقة واللاحقة ، و عن الثاني أن إدراك النفس ذاتها و إدراكها ذاتها مصداقاً لا مفهوماً ، و الموصول إلى المطلوب إنما هو ذلك المفهوم ، ولو أخذ المصداق لصودر على المطلوب ، والاحكام تختلف باختلاف العنوانات - س ر - .

(٣) فيه منع فإن هذا العلم حصولي يحصل بما يحصل به سائر العلوم الحسولية ، ولو كان حاصلًا للنفس من غير توسط وسط لكان دائم الحصول لها ؟ و ليس كذلك فانهم على أن القسم الأول أيضاً و هو إدراك النفس لذاتها حيث كان علماً حضورياً هو عين النفس لا تمتد فعلاً لها كما قيل - ط مد - .

و الثالث إنها تترك آلتها وليست بينها وبين آلتها آلة أخرى ؛ فثبت أن النفس غنية في فعلها عن الآلة والمحل ، وكل ما كان كذلك فهو في ذاته أيضاً غني عن المحل ؛ وذلك لأن كون الشيء فاعلاً مستقوماً بكونه موجوداً ؛ فلو كان الوجود مستقوماً بالمحل لكان الفعل مستقوماً أيضاً به لأن الإيجاد فرع الوجود ، والفعل بعد الذات ، فحاجة الذات والوجود إلى شيء يستلزم حاجة الإيجاد والفعل إليه من غير عكس ، ولهذا لا يفعل شيء من القوى الجسمية إلا بمشركة الجسم ، ولأجل كون الحواس وغيرها من القوى الجسمية الوجود لا تترك ذاتها ولا إدراكها لذاتها ولا إدراكها لآلتها ؛ فلو كانت النفس جسمية لتمدّد عليها ذلك ، وقد ثبت أنها ليس كذلك فثبت أنها غير جسمية .

أقول : هذا البرهان دالٌّ على تجرّد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل أو كانت متخيلة إذ للخيال أيضاً أن يتخيّل ذاتها وآلتها و يفعل فعلها من غير مشاركة البدن ، ولهذا يتخيّل أشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعي مما لا يكون بينها وبينه علاقتوضعية بالقرب والبعد ، فعلم أن فعلها ليس بآلة بدنية وإن كان محتاجاً إلى البدن في الابتداء كحاجة العقل إليه أيضاً من جهة الأعداد وتخصيص الاستعداد .

و اعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان بوجهين : الأول بأن الصور والأعراض محتاجة إلى محالها ، وليس احتياجها ^(١) إلى محالها إلا بمجرد ذواتها ، ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغنائها في ذاتها عن تلك المحال .

الثاني إن جميع الآثار الصادرة من الأجسام مباديها قوى وأعراض في تلك الأجسام ، وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضاها تلك الآثار ، والأجسام بما هي أجسام يستحيل أن يكون لها أثر في هذه الأحكام المخصوصة ، فعلمنا أن المستقل في اقتضاء تلك الأحكام هي تلك الأعراض والقوى العاتلة وحدها ، ثم لا يلزم من استقلالها وانفرادها في تلك الأحكام استغنائها عن محالها في الوجود .

أقول في الجواب : أما عن الأول فإن الاحتياج والإمكان وما أشبههما أمور عقلية وأحكام ذهنية تمرض الماهيات بحسب ملاحظة الذهن إياها من حيث هي هي ، والكلام في

(١) هذا يؤيد ما ذكرناه من تعميم معنى الفعل في هذه المقامات - س ر ه .

الأفعال والأحكام الخارجية والصور الحادثة والأعراض حاجتها إلى الموارد والموضوعات ليست أمراً زائداً على وجوداتها ووجوداتها متقومة بالمحل فكيف^(١) تكون مستغنية عن المحل بنفس ما به الحاجة إلى المحل أعني الوجود الحلولي ؟ . وأما عن الثاني^(٢) فإننا لا نسلم أن محال القوى والأعراض لا يدخل لها في التأثير، كيف والتأثير يحتاج إلى وضع خاص ونسبة معينة للمؤثر بالقياس إلى المتأثر ، و الوضع لا يقوم إلا بالجسم ، والذي يذكر في الطبيعيات إن الجسم بما هو جسم لا يكون سبباً لفعل خاص كحرارة أو برودة أو شكل أو حركة وإلا لكان جميع الأجسام متشاركة فيه لابنائنا هذا الحكم ؛ إذ المراد بنفي السببية عن الأجسام نفي سببيتها بالاستقلال لا نفي سببيتها مطلقاً وإن كانت بالجزئية والدخول ، حتى لو فرض الحرارة مجردة عن الأجسام لكانت فاعلة لهذه السخونة ، والسواد لو فرض تجرده عن الأجسام لكانت أيضاً قابضاً للبصر ، كيف والمسألة أعني كون تأثير القوى الحادثة في محل بمشاركته برهانية قطعية لا يتطرق في مقدماتها شك أصلاً .

الحجة التاسعة القوى البدنية وكل بكثرة الأفعال ولا يقوى على القوى بعد الضعيف ،

(١) فهذا الاستغناء لما كان في الاحتياج كان مؤكداً للاحتياج فكأنك قلت : انها تامة في النقصان ، و أيضاً اذا كان الاحتياج لازماً كيف أمكن انفكاك اللازم عن الملزوم ؟
- س ر - .

(٢) أقول ان أراد الامام استقلال تلك المبادئ في اقتضاء تلك الاحكام في محال أنفسها لا يقبل النسخ ، اذ لا يجوز توسط المواد والمحال في انفصالات أنفسها بينها وبين مباد حلت فيها .

ان قلت : فيلزم على ما ذكره المصنف قدس سره من أن كل غنى عن المحل في الفعل غنى في الذات أن تكون تلك المبادئ مجردة .

قلت : نعم وللزوم ذلك ترى الاشرافى ينسب هذه الآثار والأفعال الى الصور النوعية المفاخرة أعني أرباب الانواع ، والصواب أن القوى في اقتضاء الاحكام في محالها ليست مستقلة أيضاً اذ لايجاد فرع الوجود ، والوجود متقوم بالمادة بغايته أنه لا لة ل تأثيره في مادته بتوسط مادته ، نعم لا يحتاج في اقتضاء الآثار في مادته الى الوضع ، ولم يؤخذ في الدليل أن كل غنى عن الوضع في الفعل غنى في الذات بل كل غنى عن المادة فيه غنى فيها ، و على طريقة الاشرافى لا تأثير للقوى في محالها انما التأثير لارباب الانواع كما ذكرناه وهذا تعطيل للقوى والطباع وهو باطل - س ر - .

وعلة ذلك أن القوى الجسمانية المادية موادها قابلة للتبدل والاستحالة والذبول وبسبب ذلك يمرض لها تبدل الأحوال ، أما كلالها و ضعفها فلتحلل المادة وذبولها ، وأما عدم^(١) تمكّنها من الفعل الضعيف أثر القوي فالسّر فيه إن القوى يناسب الأفاعيل ، وإن هذه القوى لما كان من شأنها الاشتداد والتضعيف والتبدل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة الحدوث حسب تفاوت الاستعداد ، فإذا استعملت الآلة الجسمانية في إدراك قوي أو فعل قوي فلا بد هناك من قوة قوية فيفيض من المبدء القوة القوية على تلك الآلة ، ثم إذا استعملت أثر ذلك الفعل في فعل آخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لأنها لا تناسبه وإنما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة - والقوة إنما تحدث تدريجاً لادفعة كما علمت فيما سبق - ولأجل^(٢) ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوي ، ألا ترى أن القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر في هوته ، ولالحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه . وأما القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة إلى جميع القوابل وغير متناهية القوة فلا جرم يجوز أن يصدر منها القوي والضعيف من الأفعال بعضها غريب بعض من جهة اختلاف الأسباب المخصصة ؛ فلاجل ذلك لا يضعف بكثرة الأفعال ، ويقوى على القوي بعد الضعيف ، وعلى الضعيف بعد القوي .

(١) هذا الكلام يرشد الى أن المذكور في أول الحجة كان هكذا ولا يقوى على الضعيف بعد القوي بدل ما وقع ، وهو الواقع في بعض كتب القوم أو كان كلاهما مذكورين كما سيذكرهما ، ولعل نسخة الاصل كان كما ذكرناه لكن السرفى عدم تمكّنها من القوى بعد الضعيف لم يعلم من كلامه بل يترأى أن فعل القوى بعد الضعيف أمكن وأسهل لحصوله بالتدريج بعد حصول المناسبة والتجارب ، ولعله مخصوص بصورة الاعتياد فانه بعد ما اعتادت القوة بالفعل الضعيف لا تنسكن من القوى كما شهدت به التجارب أيضاً ، ولذلك كل قوة تقوى على فعلها بالارتياض به والمزاولة عليه - س ر .

(٢) أى لاجل اشتراك النسبة لا يمكن للقوة القوية أصل الفعل الضعيف كما لا يمكن لها الضعيف بعد القوي ، ولا للقوة الضعيفة أصل الفعل القوي كما لا يمكن لها القوي بعد الضعيف - س ر .

فإننا تقررت هذه المقدمة فنقول : القوة العاقلة لما كانت هكذا لأنها تدرك^(١) المفكولات القوية والضعيفة بعضها غيب بعض فهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية التي شأنها ما ذكرناه .

و هذا البرهان أيضاً يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية فإنها تفوق على تخيل الأشياء العظيمة مع تخيلها للأشياء الصغيرة مثلاً يمكنها أن يتخيل فلك الأفلاك مع الخردلة ، وأن يتخيل ضوء الشمس وحرارة النار مع ضوء الشراة وحرارة الهواء المعتدلة ، وأن يتخيل صوت الرعد مع النهمس . وهذا مما أشكل الأمر على من لم يتفطن بتجرد الخيال عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فجعل يتكلف في دفع الأشكال عن نفسه بأن قوة الإدراك غير قوة المدرك ، فالشمس والقمر والسماء مدرجات قوية ونحن إذا تخيلناها فإدراكنا لها لا يلزم أن يكون قوياً ولأجل ذلك لا يمنع إدراكنا لها عن إدراك المدرجات الضعيفة ، وأما إذا قوي تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخييل امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقيقي .

أقول : الإدراك لا يخلو إما أن يكون هو الصورة الحاصلة من الشيء أو الإضافة التي بين المدرك والمدرك كما هو مذهب هذا القائل ؛ فعلى الأول لا معنى لقوة الإدراك وضعفه إلا قوة المدرك وضعفه لأنها أمر واحد ؛ لأن المدرك^(٢) في الحقيقة هو الصورة (١) ولا تتكل بكثرتها كما هو الوسط الأول بل هو الأصل في كلام بعضهم كما لا يخفى على المتتبع في كلامهم - س د ه -

(٢) يمكن أن يقرر النسخ بنحو آخر وهو أن القوة والضعف اللذين لها في الوجود الخارجى ليكون صورنا الأشياء المدركة بحسب القوة والضعف اللذين لها في الوجود الخارجى ليكون صورنا الفلك والخردلة في النسخ بينهما من القوة والضعف ما بين وجوديهما الخارجيين ، وعلى هذا نقول : صورة السماء في الخيال أقوى من صورة الخردلة فيه ممنوع لكن ذلك لا ينفي وجود القوة والضعف بين المدرجات النهائية ، فإن ذلك مما لا سبيل إلى إنكاره كالأمر البعيد من الحس والقريبة منه ، وإدراك النفس لاحدهما لا يمنع من كمال إدراكها للآخر بالانتقال إليه . وأما ما ذكره من القوة والضعف في الإدراك بالاستفراق ، وعدمه فيه مضافاً إلى ما أورده المصنف ره أنه إنما يستقيم بمقايضة حال النفس إلى حال قوى الجسمانية لو امتنع على النفس إدراك الشيء مع الانتقال إليه من شيء ، استغرقت في إدراكه على سبيل القوى الجسمانية التي تمتنع من الفعل في الضعيف ببدل الانتقال إليه من القوى لأن تنصرف النفس من إدراك الشيء حين الاشتغال بإدراك ما استغرقت فيه فتأمل - ط مد .

لا الأمر الخارجي الذي ربما لا يوجد في الخارج عند وجود الصورة ، ثم لا يخفى أن صورة السماء التي في الخيال أقوى من صورة الخرد لغيره . و أما على الثاني فلا إضافة من الأمور التي لا توصف بقوة ولا ضعف ولا عظم ولا حقارة إلا باعتبار ما أُضيف إليه . ثم قوله : و أما إذا قوي تخيلنا امتنع علينا والحال هذه تخيل الشيء الحقير يناقض ما ذكره حيث ^(١) وصف الشيء المتخيل بالحقارة دون الخيال .

و أيضاً الاستغراق في إدراك الشيء في الحقيقة يرجع إلى ضعف الإدراك بالنسبة إلى وجود المدرك ، وغلبة وجود المدرك واستيلائه على القوة الإدراكية فيقهرها عن الإحاطة به والاكتفاء ، فليس الاستغراق في إدراك الشيء عبارة عن تسلط الإدراك على المدرك بل تسلط المدرك على الإدراك له .

و أيضاً ما ذكره مشترك بين الإدراك العقلي و الإدراك الخيالي فإما متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم قوى الوجود عالى المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره ، و من استغرق في جلال الله و عظمته امتنع عليه الالتفات إلى ذاته فضلا عن تعقل معقولات أخرى .

الحجة العاشرة : قد سبق إن المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شيء واحد في الإنسان ، فنقول : هذا المدرك إما أن يكون جسماً من الأجسام بما هو جسم ، وإما أن يكون قوة أو صفة قائمة بالجسم صورة أو عرضاً ، وإما أن يكون أمراً مفارقاً عن الجسم غير قائمه به ، والأول ظاهر البطلان لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدركاً لشيء كما يتناه مراراً من أنه ليس للجسم وجود وحداني و حضور جمعي يوجد له شيء أو يوجد هو لشيء .

و أيضاً لو كان الجسم بما هو جسم مدركاً لكان جميع الأجسام مدركة ، و الثاني أيضاً محال ؛ لأن تلك القوة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن أو قائمة ببعض أعضائه البدن دون بعض ، والأول باطل و إلا لكان كل جزء من أجزاء البدن مبصراً سامعاً متخيلاً متفكراً عاقلاً ، و ليس كذلك بالبدهة ؛ فإن البصر لا يسمع واليد لا يتخيل و الرجل

ج ٨ منع ما توهم من احتمال قيام القوة المدركة في بعض الأعضاء ٣٠١-

لا يتفكر، و باطل أيضاً أن يقال : بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات ؛ لأنه يلزم أن يكون في البدن عضو واحد سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم و لسانا لعله ، ولا نجد أي عضو هو .

و به يظهر فساد قول القائل : لعل القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات أمر قائم بجسم لطيف محصور في بعض الأعضاء .

فإننا نقول : لو كان كذلك لكننا نجتمعن أبداننا موضعاً مشتملاً على جسم موصوف بكونه سامعاً مبصراً عاقلًا فاهماً .

فإن قلت : هـ إنكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه .

قلنا : نحن نعرف ذاتنا ونعرف إننا نحن السامعون المبصرون والمتخيلون العاقلون، فلو كان بعض الأجسام سواءً كان جزءاً من البدن أو كان محصوراً في جزء من البدن يكون موصوفاً بتلك القوة المدركة بجميع الإدراكات لجميع المدركات لم تكن حقيقتنا و هويتنا إلا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المنعومة بجميع هذه الإدراكات ، و إذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم يكن عارفين بحقيقة ذاتنا .

و أيضاً قد علمت فيما سبق أن المدرك والحاس من جنس المدرك والمحسوس ؛ وإذا كان كذلك فيستحيل أن يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع والبصر والفوق والتخيل والتفكير .

فإن قلت : هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سمعية بصيرة لامة متخيلة عاقلة .

قلت : هذه ^(١) القوى فروعات و معاليل للقوة العقلية و هي تمام هذه القوى و فاعلمها ،

(١) و أيضاً وحدة النفس والقوة العقلية على القول بتجردها و وحدة جمعية بل وحدة حقة ظلية اضطلع عند الكثرات ، و وحدة الجسم والمنطيمات فيه و وحدة عديدة .

ان قلت : ما ذكره من كون القوى معاليل للقوة العقلية مشترك بين صورة التجرد و صورة التجسم ، فتقوى العقلية الجسمية على ما يقوى القوى عليها .

قلت : الجسم والجسماني وان أمكن أن يكونا فاعلين طبيعيين لكن لا يمكن أن

والتام والفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص والمفعول من الأفعال^(١) دون العكس ، لأن معلول معلول الشيء ، معلول لذلك الشيء ، و أما معلول علة الشيء فلا يكون معلولا له وإلا لزم كون الشيء معلولا لنفسه ، فثبت أن الموصوف بجميع الإدراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير جسمية و هو المطلوب .

الحجة الحادى عشر : إن كل صورة أو صفة حصلت في الجسم بسبب من الأسباب فإذا زالت عنه و بقي فارغاً عنها فيحتاج في استرجاعها إلى استئناف سبب^(٢) أو سببية كالماء إذا تسخن بسبب كالنار مثلاً ثم إذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها إليه إلا بسبب جديد ، و هذا بخلاف النفس^(٣) في إدراكها فإن كثيراً ما يحدث فينا صورة علمية بسبب فكر أو تعليم معلّم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهور أمكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها عن غير استئناف ذلك السبب ، وبالجمله النفس من شأنها أن تكون مكتفية بذاتها في كمالاتها ، ولا شيء من الجسم مكثف بذاته ، فالنفس تعالت عن أن تكون جرمية .

✽ يكونا فاعلين البين لان فعل القوة الجسمية بشاركة الوضع والوضع بالنسبة الى المعلوم غير متصور .

و أيضاً و على تقدير جسيانيتها لا يتصور التعدد الا بالمادة أو بالموضوع ، ولوفرض الاختلاف النوعى مع الجسمية فى القوى ، و فرض انحصار كل نوع فى شخص لا بد لكل واحدة من مادة أو موضوع ، و الفروض جسم واحد .

أيضاً جعل ذلك الجسم أو الجسمانى قوة عقلية ليس أولى من جعلها قوة أخرى من سائر القوى ، و اشتغال العقلية عليها ليس أولى من اشتغال قوة أخرى منها عليها لان الكل جسيانية ولها آلة واحدة بسيطة أو مركبة - س ر ه .

(١) لا تملق له بالجواب انما هو تحقيق آخر كما لا يخفى - س ر ه .

(٢) الاول ظاهر والثاني فيما اذا كان السبب موجوداً ولكن يمنع مانع من فعله ثم اذا رفع المانع عادت سببته - س ر ه .

(٣) فيه منع اذ من الجائز أن يحصل أصل الصورة بسبب خارجي ثم يستبقى ذلك أو يستأنف بسبب من داخل البدن ، و قيام سبب مكان سبب فى الاسباب المادية غير نادر . اللهم الا أن يتسك بأن الصورة القائمة عين الزائلة المنهول عنها ، لكن هذا فى الحقيقة برهان آخر من جهة الذكر فان الصورة المستأنفة فيه عين الزائلة السابقة ، و لو كان أمراً قائماً بالمادة لكان الثانى غير الاول - ط مد .

لا يقال : الجسم أيضاً قد يعود إليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء إذا زالت عنه البرودة بورود السخونة التي هي ضدّها ثمّ يستعيد طبعه البرودة التي كانت له .

لأنّا نقول : كلالنا في الصفة الطارئة للشيء لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف، و برودة الماء صفة ذاتية علّتها طبيعة الماء بشرط عدم القاصر ، ثمّ إذا عادت البرودة إليه ما عادت إلّا مع سببها أعني مجموع الطبيعة وعدم المانع . فهذه عشر ^(١) براهين موقعة لليقين بأنّ النفس الانشائية مجردة عن المادة ولواحقها سواء كانت بالغة إلى حدّ العقل بالفعل أم لا ، فإنّ النفس المتخيّلة بالفعل أيضاً يشارك العقل في تجرّد ذاتها و فعلها عن هذا العالم ، لكنّ العقل مجرد عن الكونين ، و الخيال غير مجرد إلّا عن إحداهما .

فصل (٢)

في شواهد سمعية في هذا الباب

أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات ، ولا يصدقون ^(٢) بالأشياء إلّا بمكافحة الحسّ للمحسوس ، ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقرن معها انتهاء نقلها إلى محسوس ، فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتّى يعلم أنّ الشرع و العقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات ، و حاشى الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكمها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية ، و تبساً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة .

أما الآيات المشيرة إلى تجرّد النفس فمنها قوله تعالى في حق آدم ^(٣) و أولاده :

(١) هكذا في كثير من النسخ و الصواب أحد عشر يرهانا - س ر .

(٢) تريض لهم هذا هكذا اذا اقتصر على السميات ، و أما اذا اقترن بها و شفع

فهو نور على نور ، هذا كله فيما تنبه به العقل بأى وجه كان ، و أما فيما لم يتنبه أو قبل التنبه ففي الاخبار بإيقاف عقلى اذلولاً اخبار السلف للخلف لاعتناص الامر اذ النفوس المؤيدة عزيزة الوجود جداً - س ر .

(٣) التعميم لذكر مطلق الانسان و البشر و قال تعالى في سورة الحج : « ولقد

خلقنا الانسان من صلصال من حياء مسنون » و أيضاً « واذقل ربك للملائكة انى خالق به

« ونفخت فيه من روحي » ، وفي حق عيسى عليه السلام « وكلمته ألغاه إلى مريم وروح منه » ، وهذه ^(١) الإضافة تنادي على شرف الروح وكونها عرصة عن عالم الأجسام ، وفي حق شيخ ^(٢) الأنبياء إبراهيم الخليل عليه السلام « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض ليكون من الموقنين » ، وقوله حكاية عنه : « وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيئاً » ، ومعلوم ^(٣) أن الجسم وقواه ليس شيء منها بهذه الصفات السنية من رؤية عالم الملكوت ، والإيقان والتوجه بوجه الذات لفاطر السماوات ، والحنيفية أي الطهارة والقدس .

و منها قوله تعالى : « ثم أنشأناه خلقاً آخر ^(٤) فتبارك الله أحسن الخالقين » .

و منها قوله تعالى : « سبحانه الذي خلق الأزواج ^(٥) كلها مما تنبت الأرض

✽ بشراً من صلصال من حماء مسنون ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين »
فما يدل على المصوم قوله تعالى في سورة الاعراف : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » - س ر .

(١) إذ لو كانت الإضافة تشريفية أي الروح المشرف بالانتساب إلى الله دلت على التجرد للسنية بين العلة والمعلول المنتب إليها بلامدخلة مادة ونعوها ، والالام يكن متنبأ إليه تعالى فكما أن معلول التور نور ومعلول الواحد واحد كذلك معلول المجرد مجرد ، « قل كل يعمل على شاكلته » وإذا كانت الإضافة بمجرد التقاير الاعتباري كقولك روحي وروحك وذاتي وذاتك دلت على مقام أعلى من التجرد عن المادة مثل التجرد عن الباهية أيضاً كما هو منهب شيخ الاشراف . و أما الإضافة في كلته فتدل أيضاً على التجرد لأن كلمته الفعلية مجردة كالكلمة الذاتية ، ولهذا كان يسبح موسى عليه السلام كلامه تعالى في جبل طور من جميع الجهات ، وأيضاً كلام اللسان مثله جسماني ، وكلام الغيال مثله صوري محدود ، وكلام النفس النطقية القدسية مثلها مجرد كلي ، فكلام الله تعالى عقول مجردة كلية - س ر .

(٢) ليست مجرد اضافة انكشافية بل ابداعه في وجوده - س ر .

(٣) لأن السنية معتبرة بين المدرك والمدرك « ومجرد شوم مجردا بين » - س ر .

(٤) الاستشهاد بالتفخيم مع تعقيبه بقوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين »

- س ر .

(٥) الزوجية فيما لا يملكون بلاوة ماهوا الظاهر باعتبار النفس ، والبدن الاخرى ،

والوجود ، والماهية ، ووجه الله ، ووجه النفس . فان ما لا يملكون الذي هو معانهم يشمل ✽

ومن أنفسهم ومّا لا يعلمون ، ، وقوله : « إليه يصعد الكلم الطيب » ، وقوله : « ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » ، وقوله : « يا أيّها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية » ، وفي الحقيقة جميع هذه الآيات المشيرة إلى المعاد وأحوال العباد في النشأة الثانية دالة على تجرّد النفس لاستحالة ^(١) إعادة المعلوم ، وانتقال العرض وما في حكمه من القوى المنطبعة .

و أما الأحاديث النبوية فمثل قوله صلى الله عليه وآله : « من عرف ^(٢) نفسه فقد عرف ربه » ،

و الملكوت ، والجبروت ، والكلم الطيب ، مثل قولهم عليهم السلام : نحن الكلمات التامات وإن كانت كلمة التوحيد فتدل على التجرد لأن حق التوحيد أن يصير حالهم ومقامهم ، وأحسن التوحيد تقوم وجود الإنسان بمالم الأمر كيقوم الأمر بالأمر والرجوع إلى الرب هو التخلق باخلاقه والتحق به - س ر .

(١) يعنى لو كانت النفس منطبعة فاما ينتفى بانتفاء المحل حين الموت فيلزم الاول ، واما تبقي وتنقل إلى البين البرزخي والاخرى فيلزم الثاني - س ر .

(٢) أى من عرف نفسه بأنه برزخ جامع بين صفتي الوجود والامكان بل بأنه جامع بين صفتي التشبيه والتنزيه ، وأنه معلم بالاسماء جميعاً ومرآت لها كما هي كلها عرف ربه . أو من عرف نفسه بأنه خلقها تعالى مثلاله ذاتاً وصفة وفلا ، أما ذاتاً فبأن يعرف أنها مجردة عن الاحياز والجهات والازمنة والاضاع ونحوها ، وأنها لا داخلية في البين ولا خارجة عنه ، وأما صفة فيعرف كيفية علمها بنفسها وغيرها وقدرتها وفعاليتها بالرضا أو بالعناية لقواها ومنشأتها ، وكيفية تكلمها العقلي الوجودي ، وكيفية عنقها وارادتها لذاتها ولاتارها على وجه العناية الخالية من النقص والاتفات بالذات إلى ما سواها وغير ذلك من صفاتها ، وأما فلا فيعرف كيفية ابداعها واختراعها وخلقها بالباشا . ويختار بمجرد الهمة في ملكتها فيعرف ربه ذاتاً وصفة وفلا ، أو من عرف نفسه أى نفس الكل كما قال تعالى : « النبي أولى بالؤمنين من أنفسهم » فقد عرف ربه . أو من عرف نفسه بالقرؤانه لاشي له و الامر كله لله فلا فله ، ويتذكر وجوده في مقام توحيد الفعل بالاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم . ولا صفة له و يتذكر في مقام توحيد الصفة بلا اله الا الله ، ولا ذات له و يتذكر في مقام توحيد الذات بلا هو الا هو عرف ربه بالفناء وشهد فله وصفته وذاته في الافعال والصفات والذوات ، و اذا عرف نفسه بالعدوث والتجدد الذاتي ، والحركة الجوهرية ، و السبلان الوجودي عرف ربه بالبقاء ، وأن الاصل المحفوظ والوجه الباقي في جميع السبلات أهراساً كانت أو جواهر نفوساً كانت أو طبائع نباته وقدمه ، وشهد

وقوله : « أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه » ، وقوله : « من رأيي فقد رأى الحق » وقوله : أنا النذير المريران » ، وقوله ^(١) : « لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرب ، ولا نبى مرسل » وقوله : « آيت عند ربى يطعمنى ويسقيني » ؛ فهذه الأخبار وأمثالها تدل على شرف النفس وقربها من البارى إذا كملت ، وكذا قوله : « رب أنزى الأشياء كما هي » ، و معلوم أن دعاء النبي ﷺ مستجاب ، و العلم بالأشياء ذوات السبب كما هي لا يحصل إلا من جهة العلم بسببها وجاعلها كما برهن في مقامه ، و المراد بالرؤية هو العلم الشهودى وكذلك دعاء الخليل عليه السلام كما حكى الله عنه في قوله : « رب أنزى كيف تحبى الموتى » ، ورؤية الفعل ^(٢) لا تنفك عن رؤية الفاعل ، وليس في حد الجسم ومشاعره أن يرى رب الأرباب و مسبب الأسباب ، وقوله ﷺ : « قلب المؤمن عرش الله » وقوله : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » ، و معلوم أن ليس المراد هذا اللحم الصنوبرى ، ولايضاً إصبع الله جازحة جسمانية بل القلب الحقيقي هو الجوهر النطقى من الإنسان ، و الإصبعان هما ^(٣) العقل والنفس الكليان أو القوتان العقلية والنفسية ، و قوله ﷺ : « المؤمن أعظم قدرأعند الله من العرش » ، و معلوم أن هذه الأعظمية ليست بجسمية ولاقوة محصورة في عضو من أعضائه ، وقوله ﷺ : « خلق الله الأرواح قبل الأجساد » ^(٤) بألفى عام ، وقول : أن اقليم البقاء بشارشه من صقعه ، وكذا اذا عرف نفسه بالمعز عرف ربه بالقدرة وقس عليه نظائره - س ر ه .

(١) أى مقام لايسعنى فيه ملك مقرب كما قال جبرئيل : لودنوت أنملة لا احترقت ، ولانى مرسل حتى نبوة نفسه (ص) ورسالة لان ذلك المقام مقام فناء التبعينات واضمحلال الكثرات فى أحدية الجمع - س ر ه .

(٢) فيه وجه آخر هو أن الاحياء لم يرد به المعنى المصدى والاضافى بل كيفية احياء الله الموتى تعرف بان تؤخذ الاجسام فلكية كانت أو عنصرية بشرط لا وقط ، ويشاهد النفوس و العقول التى هى احياء الله القيم لهذه الاجسام من صقع الربوبية فيهذه الاجسام موتى بالذات ، و اذا لوحظت من صقع الحق القدوس كانت مجردة و هاهنا وجه آخر مذكور فى المشوى المعنوى - س ر ه .

(٣) أوهما صفتا اللطف والقهر الالهيين أوهما الخوف والرجاء أو القبض والبسط أو الهيبة والانس - س ر ه .

(٤) هذه القبلية ذاتية أو دهرية لازمانية ، و المراد بألفى عام العام للكونى

أمير المؤمنين وإمام الموحدين عليه السلام حين سئل عنه خبر من الأحبار : هل رأيت ربك حين عبدته فقال ﷺ : و بلك ما كنت أعبد رباً لم أره ، قال : وكيف رأيته أو كيف الرؤية فقال : و بلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان ، والرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية ، وقوله ﷺ في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خير : « قلعت^(١) بقوة ربانية لا بقوة جسمانية » ، وعنه ﷺ إنه قال : « الروح ملك من ملائكة الله له سبعون^(٢) ألف وجه » الحديث . وقال روح الله المسيح بالنور الشارق من سرائق الملكوت : « لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرثين » ، وقوله : « لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها » .

وأما كلمات الأوائل فقد قال معلم الحكمة العتيقة أرسطاطاليس في كتابه المعروف بأثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفة الربوبية وهو علم المفارقات : إني ربما خلوت بنفسي و خلعت بدني جانباً ؛ و صرت كأنني جوهر مجرد^(٣) بلا بدن فأكون

✽ و العام الجبروتي باعتبار مظهرية كل منها لالفاظ اسم من أسماء الله - س ر - .

(١) كما ورد أن علياً مسوس في ذات الله ، و المسوس فيه كالمسوس في الجن و المصاب به فهو عليه السلام بسبب قرب النوافل مصداق كنت سمع و بصره الوارد في الحديث القدسي ، و بسبب قرب الفرائض عين الله الناطرة و اذنه الواعية وبه الباسطة فلا غرو في أمثال هذه المجانب منه - س ر - .

(٢) تعيين هذا العدد باعتبار أن للروح سبع مراتب من النفس ، والقلب ، و العقل ، و الروح ، و السر ، و الغفي ، و الاخفي ، وفي كل من تلك المراتب القوى الضراظاهرة و الباطنة بحسبها موجودة ، و كل من هذه مظهر للأسماء الالفية ، و ان شئت بدل القوى العشر بالاجسام الكلية العشرة من النضر و الا فلاك الموجودة بحقائقها ومعانيها في كل من المراتب السبع ، و لو اريد بالوجوه القوى والطبائع كانت أزيد من هذا العدد فيكون بياناً للكثرة اذ فيك كل القوى المدركة والطبائع اني في العالم - س ر - .

(٣) استعمال كان باعتبار قول الحكيم بلا بدن لتلا يلزم التناسخ بعد الرجوع ، ثم ان انوزجاً من اشاراته أن التصديق للصعود الروحاني يتوقف على أمرين احدهما أن لا يعتقد أن الانسان هذا الهيكل الحسوس فاذا صار عقلاً بالعقل فالهيكل أجني عنه فهو بطير في أوج الجبروت و فضاء إلهوت فضلاً عن السماء فان الكليات العقلية التي يسير فيها ليست ماهيات متقرة ، ومفهومات ثابتة للوجود ، بل لها وجود محيط واحد ✽

داخلا في ذاتي خارجاً من سائر الأشياء ؛ فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أجي له متعجباً بهتاً ؛ فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الإلهي ذو حياة فعالة ، فلمّا أيقنت بذلك رفقت بنهني من ذلك العالم إلى الملكة الإلهية فصرت كأني موضوع فيها متعلّق بها ؛ فأكون فوق العالم المقلّى كلّه في كلام طويل . و قال أيضاً : من حرص على ذلك العالم و ارتقى إليه جوزي هناك أحسن الجزاء اضطراباً ؛ فلا ينبغي لأحد أن يقتّر عن الطلب و الحرص و الاهتمام في الارتفاع إلى ذلك العالم و إن تعب و نصب فإنّ أمامه راحة لا تعب بعدها أبداً . و ما يدلّ على هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحة ، و هي مشتملة على كلماته التي تكلم بها حين حضرته الوفاة ، و ما احتجّ به على فضل الفلسفة ، و أنّ الفيلسوف يجازي على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده .

و قال أيضاً : ليست النفس في البدن بل البدن فيها لأنّها أوسع منه .

و قال أنبازقلس : إنّ النفس إنما كانت في المكان العالي الشريف فلمّا أخطأت^(١)

سقطت إلى هذا العالم فراراً من سخط الله ، فلمّا انحدرت صارت غيائاً للأفئس التي قد انخلطت عقولها ، و كان يدعو الناس بأعلى صوته و يأمرهم أن يرفضوا هذا العالم و يصيروا إلى عالمهم الأوّل الشريف ، و وافق هذا الفيلسوف أغاثا ذيمون في دعائه الناس إلى رفض هذا العالم إلّا أنه تكلم بالأمثال و الرموز .

و أما فيثاغورث صاحب العدد فكلامه في الرسالة المعروفة بالذهبية ناصراً على هذا الرأي ، و الرسالة أيضاً موجودة عندنا و قال في آخر وصيته لديو جانس : إنك إذا فارقت هذا البدن تصير عند ذا المخلّى في الجوّ العالي ، تكون حينئذ سائحاً غير عائد إلى الإنسية ولا قابلاً للموت .

و وحدة جسمية كما حققناه ، و من لا يصدق به فلنصف عقله بترقب صعود بدنه لانه هو عنده و فرضنا انه عقل الهى و خيال رياضى ، و ثانيهما أن يكون المعارف من العلم بالله و صفاته و أعماله و اليوم الآخر ملحوظاً بالذات لمعارفها ، لا آلة للمعاظ لتبيل الجزئيات الدائرة و الحظوظ الدنيوية بل يكون الامر بالمعكس و الافهو مغلد الى الارض متبجع هواه غير صاعد ، لكننى أقول :

« خليلي قطاع الفيا في الى الحمى و كثير و اما الواصلون قليل » - س ر ٠

(١) سيأتى في مبحث حدوث النفس معنى الخطيئة و السقوط و الفرار انشاء الله تعالى - س ر هـ

و أما أفلاطون الشرف الإلهي فروي عنه في كتاب أثنولوجيا : إنه قد أحسن في صفة النفس حيث وصفها بأوصاف كثيرة صرنا بها كأننا نشاهدها عياناً ، غير أنه قد اختلفت صفاته في النفس لأنه لم يستعمل الحسن في صفات النفس ، ولأرقضه في جميع المواضع بوزم^١ وازدرى اتصالها بالبدن فقال : إن النفس إنما هي في البدن كأنها عصورة كطيعة جد أنطق بها . ثم قال : إن البدن للنفس إنما هو كالغار ، وقد وافقه أبقراط فليس غير أنه سمى البدن بالصّدى ، و إنما عنى بالصّدى هذا العالم .

أقول : ويوافق في هذا الكلام الإلهي « وطبع على قلوبهم » بل إن على قلوبهم ما كانوا يكسبون .

ثم قال : إن إطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغار هذا العالم والترقى إلى عالمها العقلي .

أقول : وسبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا من اختلاف^(١) النفوس في التجسّم والترّوح ، بل اختلاف نفس واحد فيهما بحسب وقتين أو في وقت واحد من جهتين .

وقال في كتابه الذي يدعى فاذن : إن علّة هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها ، فإذا^(٢) ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول . وقال في بعض كتبه : إن علّة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى ، وذلك إن منها أنها تهبط لخطيئة أخطأها . ومنها أنها هبطت لعلّة أخرى غير أنه اختصر قوله : بأن ذمّ هبوط النفس وسكنائها في هذه الأجسام ، و إنما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى طيماوس ، ثم ذكر هذا العالم ومدحه ، فقال : إنّه جوهر شريف سعيد ، وإن النفس إنما صارت في هذا العالم من فعل

(١) كالنفس التي هي عقل بالقوة و التي هي عقل بالفعل بل اختلاف نفس واحدة فيهما بحسب وقتين أي في الابتداء فانها جسمانية الحدوث ، و في الانتهاء صارت روحانية ان ساعد ها التوفيق أوفى وقت واحد من جهتين أي بعد أن صارت روحانية بالفعل ، فمقد كونها فاعلة للانفعال الطبيعية و الحيوانية كأنها طبيعة أو بهيمة اكلة شاربة ، وعند كونها مستغرقة في ذكرا الله أو المعارف البدينية والمعادية ملك . س ر ه .

(٢) أي بجناحي العقل النظري و العقل العملي . س ر ه .

الباري الخبير ليكون هذا العالم حياً ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب ^(١) إذا كان هذا العالم متقناً في غاية الاثقان أن يكون غير ذي عقل ، ولم يكن ^(٢) ممكناً أن يكون للعالم عقل وليست له نفس ، فلهذه العلة أرسل الباري النفس إلى هذا العالم وأسكنها فيه ، ثم أرسل نفوسنا فسكنت في أبداننا ليكون هذا العالم تاماً كاملاً ، ولثلاً يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال لأنه كان ينبغي أن يكون في العالم الحسي من أجناس الحيوان ما في العالم العقلي .

وأما الآثار فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحقة في ماهية الروح ، فقوم منهم بطريق ^(٣) الاستدلال والنظر ، وقوم منهم بطريق النوق والوجدان ، لا باستعمال الفكر حتى تكلم في ذلك مشايخ الصوفية مع أنهم تأدّبوا بأداب رسول الله ﷺ ولم يكشفوا عن سرّ الروح إلا على سبيل الرمز والإشارة ، ونحن أيضاً لا نتكلم إلا عن بعض مقامات الروح الإلهي وقواه ومنازله النفسية والعقلية ، لاعت كنهه لامتناع ذلك . فقد قال الجنيد ره : الروح شيء استأنره الله بعلمه ، ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود . ولعله أراد أنه موجود بحت وجود صرف كسائر الهويات البسيطة العقلية التي هي إيات محضة ، متفاوتة بالأشد والأضعف ليست لها ماهيات متقومة من جنس وفصل . وقال أبو يزيد البسطامي رمز : طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتني أي ذاته فوق

(١) فإذا لم يكن كونه غير ذي عقل واجباً لم ينتج كونه ذا عقل بل كان ممكناً ، وإذا كان ممكناً كان واقعاً لأن مجرد الامكان الذاتي يكفي في قبول الوجود في الأمور الابداعية ، وكون كلية العالم ذا عقل منها أولم يكن من واجب الوجود تعالى - س ر ه .
(٢) بقاعدة الامكان الاشرف والاخص ، ولعدم الربط بين الدني الصرف والشريف المحض ، والمراد بالعقل رب النوع ، وبالنفس في البساطت العنصرية والركبات المعدنية هي الصور المثالية التي بازائها ونسبة النفس الناطقة تظهر بها فان الصور الكلية العقلية مقام عقليتها ، والصور المثالية في كل شيء ، حياة وعلم «ان الدار الاخرة لهن الحيوان» ، وحينئذ فقول : ثم ارسل الخ تأسيس وذكر للغصام بعد العام لزيادة الاهتمام ، أو المراد بالنفس الاولى هي النفس الفلكية اذ المراد بالعالم أعم من الاجرام الفلكية والعنصرية - س ر ه .

(٣) أي قوم من البليين والشرعيين الظاهريين تكلموا بطريق الاستدلال كما أن الحكماء تكلموا بطريق الاستدلال وقدم - س ر ه .

عالم الطبيعة و عالم المثال ؛ فيكون من المفارقات العقلية .

وقال أيضاً : انسلخت من جلدي فأريت من آنا ، فسَمَى البدن قشراً وجلداً ، وهذا تصريح بأنَّ هويَّة الإنسان وإيَّته شيء غير الجسم .

وقال أيضاً^(١) : لو أنَّ العرش وما حواه وقعت في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحسَّ بها . وظاهر أنَّ هذه السمة ليس لبدنه ولالجسم آخر .

وقال ابن عطا : خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالى : ولقد خلقناكم الأرواح ثم صورناكم .

وقال بعضهم : الروح لطيف قائم في كثيف ، وفي هذا نظر وله وجه صحيح .
وقال بعضهم : الروح عبارة والقائم بالأشياء هو الحي . وفيه أيضاً^(٢) نظر إلا أنَّ يجعل على معنى الإحياء ، ومع ذلك يدلُّ قوله على أنَّ الروح حيٌّ بذاته لأبجاء الجسم .

(١) المراد بالعرش الفلك الاطلس ، والضمير المستكن راجع الى العرش ، والبارز الى الوصول ، ويحتل المكس بأن يكون المراد بباحوى العرش عالم المثال لكن الانسب ببقامه أن يراد بالعرش الوجود النسب الذي هو النفس الرحاني والرحمة الواسعة وهو أحد اطلاقاته العرش كما أن علم الحق المحيط أيضاً أحد اطلاقاته ، وباحوى العرش ايها الوجودات المقيدة وهذا الكلام عبارة عن مقام الفناء في الله - س ر - .

(٢) هو النظر السابق ، وهو أن ظاهر الكلام أن الروح قائم بالجسم حال فيه وهو يستلزم العرضية إلا أن يجعل على معنى الإحياء بأن يجعل الباء للتعدي أي يقيم الاشياء و يحيها وفيه بعد ، ثم كيفية ربطه بقوله الروح عبارة أن يرجع كلمة هو الى الروح ويجعل الحى بدلا عنه ومعنى أنه عبارة أنه لفظ وتعبير فاسه معلوم ومساء و كنهه مجهول أو المعنى أن الروح عبارة والحى التحال باسمائه وصفاته هو المعنى بل معنى المعنى كما قيل : و الكل عبارة و أنت المعنى وقد قلت بالفارسية :

چو يك معنى كه پوشانى بكوناكون عباراتى ✽ حجاب پرتو رخساره جانانه شد جانها .
واليه أشار بقوله : والقائم بالأشياء أى المعنى القائم بالأشياء التى من جبلتها الروح هو الحى كقيام المعنى بالمعبارة فى الاختفاء ، لا كقيام العرش بالموضوع أو الباء للمصاحبة لاصلة للقيام أى المعنى القائم مصاحباً للأشياء هو الحى لكن على ما ذكرناه لم يكن صفة الروح ولا بأس به ، و على تقدير جملة صفة للروح على ما ذكره جعل الباء للمصاحبة ومعنى مع أولى من جعل القيام بمعنى الإحياء - س ر - .

وقال بعض المفسرين في قوله تعالى: «قل الروح من أمرى»: أمره كلامه فصار الحيّ حياً بقوله كن حياً، فعلى^(١) هذا لا يكون الروح في الجسد .
واعلم أن^(٢) أهل الشريعة اختلفوا في الروح الذي سئل رسول الله ﷺ عنه فمن الأقوال المنقولة عنهم ما يدل على أن قائله يعتقد بقدوم الروح .
ومنها ما يدل على أنه يعتقد حدوثه .

وأيضاً قال قوم: إن الروح هو جبرئيل عليه السلام وهذا القول يشبه قول من قال :
باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استكمالها ، ويقرب منه الحديث المنقول آنفاً عن
أمير المؤمنين عليه السلام : الروح ملك من ملائكة الله له سبعون ألف وجه .

وروي عن ابن عباس : إن الروح خلق من خلق الله صورهم على^(٣) صور بني آدم
وما نزل من السماء ملك إلا ومعه واحد من الروح .

وقال أبو صالح : الروح كهيئة الإنسان وليسوا بناس .

وقال مجاهد : الروح على صور بني آدم لهم أيد وأرجل ورؤس يأكلون
الطعام وليسوا بملائكة .

(١) لان الروح كلامه تعالى وكلامه قائم بذاته لا بالجسم - س ر .

(٢) ومبنى اختلافهم أن كلمة من في قوله تعالى : قل الروح من أمرى ان كانت نشأة
أى الروح ناش من عالم أمرى كان حادثاً خارجاً من كن داخلين يكون ، و ان كانت
تبعيضية أى الروح من جملة أمرى كان فديماً بقدم أمره غير خارج من كن واقع تحت ذل
يكون . ويمكن أن يكون كلمة من نشأة ويكون اختلافهم مبنياً على كون كلام الله
فديماً أو حادثاً وهو خلاف مشهورين البليين ، ثم ان هذا الخلاف فى القدم والحدوث واقع
بين الفلاسفة أيضاً كما سيأتى فى مسألة حدوث النفس انشاء الله تعالى - س ر .

(٣) اما أن يقرء صورهم بصيغة الجمع أو بصيغة الفعل ، والمراد أن صورهم
الباطنية من الاعضاء الروحانية مطابقة لصور بنى آدم من باب مطابقة الحقيقة والرققة
و الباطن والظاهر أو أن صورهم الظاهرية نفس صورة بنى آدم ، و على أى التقديرين
فالروح روحهم فتم الاستشهاد ، وما نزل من السماء أى من العلو ، والمراد بالملك أرباب
الانواع هنا وهم الصافات صفاء ، وبنزولهم صدورهم عن العقول الطولية ، وبتوسطها عن
رب الارباب أو المراد بالملك الدبرات أمراً من الطبقة النازلة كالملائكة الاشعة والامطار
النازلة العاصلة من ازدواجها مع الاجسام الارضية الارواح الارضية - س ر .

أقول : المراد من إثبات هذه الأعضاء في الرُّوح حيثما وقع في كلام هؤلاء القوم ليس إثبات الجوارح الجسمانية بل أجزاء روحانية وقوى معنوية كما يليق بلطافة الرُّوح ، نظير ما ذكره قول المعلم الأول للمشائين حيث قال في كتاب اُتولوجيا : إنَّ الإنسان الحسِّي إنما هو منم للإنسان العقلي ، والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية ، وليس موضع اليد غير موضع الرجل ، ولا مواضع الأعضاء كلها مختلفة لكننا في موضع واحد . وقال سعيد بن ^(١) جبير : لم يخلق الله خلقاً أعظم من الرُّوح غير العرش ، ولوشاء

(١) المراد بالروح روح الامين المتعبد به النفس الناطقة بعد التبدلات والاستكالات الجوهريّة كما هو الحق ، وبهذا الاعتبار كان الكلام فيه الكلام في الروح الانساني ، وكون العرش أعظم منه باعتبار أن العرش هو الرحمة الواسعة والفيض المقدس ، وجبريل أحد حاملي عرش الله تعالى على كواهلهم كما مر عند الكلام على الصورة و بلغ هذا الروح السماوات اشارة الى أن السماوات بالنسبة الى سعة عالم العقل كحلقة في فلاة كما في الخبر ، وكون صورة خلقه أو خلقته الخ اشارة الى أن لجبريل عليه السلام صورة حقيقة هي ما هو عليها ، وقد آراه النبي صلى الله عليه وآله على تلك الصورة مرتين كما قال صلى الله عليه وآله : رأيته وقد طبق الخاقين ، وصورة شبيهة بشكل أصبح أهل زمان النبي الذي براه كصورة دحية الكلبي في زمان نبينا صلى الله عليه وآله وقيامه عن يمين العرش باعتبار أن اليمين أقوى الجانبين ، والمفارقات أقوى مراتب الوجود المبسط ، ولهذا فالقول القدسي هي الركن الايمن الاعلى من العرش ، والنفس الكلية هي الركن الايمن الا.غل منه ، والمثل المعلقة هي الركن الايسر الاعلى منه ، والطابع الكلية هي الركن الايسر الاسفل منه ، وشفاعته لاهل التوحيد اخراجه اياهم من القوة الى الفضل ، فهذا الاخراج سيبرزيوم هم باردون بصورة الشفاعة أو المراد بالروح هو الروح الانساني ، والعرش الذي هو أعظم منه العرش المسمى التفضيلي أو قلب الانسان الكامل ، فان قلب المؤمن عرش الله وحينئذ فيكون الكلام من باب الاستثناء من الدح بآيشبهه اللهم كقوله صلى الله عليه وآله : « أنا افصح الناس بيدي من قرش » و بلمه السماوات باعتبار انطواء السماوات الملى في وجوده فضلا عن السماوات المثالية والطبيعية كما قيل :

آسمانهاست درولايت جان ✽ كافرماي آسمان جهان .

بل الاساء اللطفية والقهرية ومظاهرها في وجوده كما قال المولوي :

اي عجب ببلبل كه بكشايد دهان ✽ تا خورد او خار را باگلستان ✽

أَنْ يَبْلُغَ السَّمَاوَاتِ السَّبْعَ وَالْأَرْضِينَ فِي لَقْمَةٍ لِفَعْلٍ ، صُورَةٌ خَلَقَهُ عَلَى صُورَةِ الْمَلَائِكَةِ ، وَصُورَةٌ وَجْهَهُ عَلَى صُورَةِ الْآدَمِيِّينَ ، يَقُومُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ وَالْمَلَائِكَةُ مَعَهُ فِي صَفٍّ وَاحِدٍ ، وَهُوَ تَمَنَّى يَشْفَعُ لِأَهْلِ التَّوْحِيدِ ، وَلَوْلَا أَنَّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ السَّمَاوَاتِ سِتْرًا مِنْ نُورٍ لَأَحْتَرَقَ أَهْلُ السَّمَاوَاتِ مِنْ نُورِهِ . فَهَذِهِ الْأَقْوَالُ لَا يَكُونُ مِنْهُمْ إِلَّا ثَقَلًا وَسَمَاعًا بَلْغُهُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَذَلِكَ .

وقال بعضهم : الرُّوحُ لم يخرج من كُنٍّ لِأَنَّهُ لو خرج من كُنٍّ كَانَ عَلَيْهِ الذَّلَّةُ ، قِيلَ : فَمِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَرَجَ قَالَ : مِنْ بَيْنِ جَمَالِهِ وَجَلَالِهِ سَبْحَانَهُ بِمُلَاحَظَةِ الْإِشَارَةِ ، خَصَّهَا بِسَلَامِهِ وَحَيَّاهَا بِكَلَامِهِ فِيهِ مُعْتَقَةٌ مِنْ ذَلٍّ كُنْ .

أَقُولُ : (١) أَرَادَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعِيَّةِ الْكَائِنَةِ لِأَنَّ كُلَّ كَائِنٍ وَحْدَهُ ، وَقَدْ بَرَهَنَّا عَلَى أَنَّ الْأَرْوَاحَ الْعَقْلِيَّةَ مِنْ سَرَادِقَاتِ الْإِلَهِيَّةِ وَشُؤُونِ الصَّمَدِيَّةِ ، وَإِمْكَانَاتِهَا أُمُورٌ

❦ اَيْنَ تَهْ لِبَلْبَلِ اَيْنَ نَهْنَكِ آتَشِ اسْتِ جَلْمَه نَاخُوشِهَابِه پيش اوغوش است

فَصُورَةٌ خَلَقَهُ ؛ الْمُرَادُ بِالصُّورَةِ مَا بِهِ الشَّيْءُ بِالْفِعْلِ وَهِيَ بَاطِنُهُ ، وَصُورَةٌ وَجْهَهُ ؛ الْمُرَادُ بِهَا مَالُهُ أَخْصُ خُصُوصِيَّةٍ بِالرُّوحِ لِبَسَاطَتِهَا وَدَوْرَانِهَا مَعَهُ حِسْمَادَارٍ ، وَهِيَ الصُّورَةُ الثَّالِثَةُ الَّتِي تَطَابِقُ الصُّورَةَ الْإِلَهِيَّةَ الطَّبِيعِيَّةَ . وَالكَلَامُ فِي الْبَيِّنِ كَمَا مَرَّ ، وَشَفَاعَتُهُ لِأَهْلِ التَّوْحِيدِ أَنَّ لَهُ الْوَحْدَةَ الْحَقَّةَ الظُّلْمِيَّةَ تَحْكُمُ الْوَحْدَةَ الْحَقَّةَ الْحَقِيقِيَّةَ ، وَلَهُ الْجَمِيعَةُ لُصْفَاتِ التَّنْزِيهِ وَالتَّشْبِيهِ فَيُوجِدُهُ بَيْنَ التَّوْحِيدِ وَيَسْهَلُ لَاهُتِهِ وَاحْتِرَاقُ نُورِهِ لِأَجْلِ أَنَّهُ كَمَا قَبْلَ :
در بشر رو یوش آمد آفتاب ❦ فهم کن والله اعلم بالصواب - س و ه -

(١) أَقُولُ فَعَلَى هَذَا مُرَادُ ذَلِكَ الْبَعْضِ مِنْ كُنٍّ عَالَمُ الْأُمُورِ وَهُوَ عَالَمُ الْمَجْرَدَاتِ ، وَيَكُونُ عَالَمُ الطَّبِيعَةِ ، وَالْقَابِلُ الْوَاقِعُ أَعْنَى الْمَوَادِّ يَكُونُ ، وَلَكَ أَنْ تَقُولَ : مُرَادُهُ بِكُنٍّ هُوَ الْأَمْرُ الْعَامُّ أَعْنَى الْوُجُودِ النَّبِطِ عَلَى الْأَرْوَاحِ وَالْأَشْبَاحِ ، وَيَكُونُ حِينَئِذٍ يَكُونُ هُوَ السَّاهِيَّةُ وَهِيَ الْقَابِلُ التَّمَلُّيُّ وَعَدَمُ خُرُوجِ الرُّوحِ وَلا سِمَا رُوحِ الْكُلِّ وَلا سِمَا خْتَمَهُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَعْنَى الْحَقِيقَةِ الْمَحْمُودَةِ مِنْ كُنٍّ ، وَعَدَمُ وَقُوعِهِ تَحْتَ ذَلِكَ بَانَ يَكُونُ مُصَدِّقًا يَكُونُ عِبَارَةً عَنْ كَوْنِهِ بِلَامَاهِبَةٍ كَالْعُقُولِ الْقُدْسِيَّةِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْمُعْتَصِفِ وَشَيْخِ الْإِسْرَاقِ وَغَيْرِهِمَا قَدَمْتَ أَسْرَاهُمْ أَوْ مَعْنَى لَمْ يَخْرُجْ مِنْ كُنٍّ لَمْ يَنْشَأْ مِنْ كُنٍّ لِأَنَّهُ نَفْسُ كُنٍّ وَالْأَمْرُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ كَمَا وَدَّ أَنْ اللَّهُ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ وَالْمَشِيَّةُ بِنَفْسِهَا ، نَعَمْ مَقَامُ الصَّفَةِ مُقَدِّمٌ عَلَى مَقَامِ الْفِعْلِ ، وَالرَّحْمَةُ الصَّفَتِيَّةُ عَلَى الرَّحْمَةِ الْفِعْلِيَّةِ ، وَالْفَيْضُ الْإِلَهِيُّ عَلَى الْفَيْضِ الْقُدْسِيِّ وَلِذَا قَالَ : خَرَجَ مِنْ بَيْنِ جَمَالِهِ وَجَلَالِهِ وَهَذَا الْقَوْلُ بِمَا ذَكَرْنَاهُ أَنْسَبُ - س و ه -

ذهنية غير واقعة في نفس الأمر بل باعتبار بعض الملاحظات .

وقال بعضهم : الروح لطيفة تسري من الله إلى أماكن معروفة لا يعبر عنه بأكثر من موجود بابتعاد غيره .

أقول : وقد مر تأويله بأن المراد إنه محض الوجود المجبول بالإبداع لا بالتخليق من شيء آخر كموضوع أو مادة .

وسئل أبو سعيد الخراساني عن الروح أي مخلوقة ؟ قال : نعم لولا ذلك ما أقرت بالربوبية حيث ^(١) قالت بلى ، قال : والروح هي التي قام بها البدن واستخق بها اسم الحياة ، وبالروح ثبت العقل ، وبالروح قامت الحجة ؛ ولولم يكن الروح كان العقل معطلا لأحجة عليه ولاله .

وقال بعضهم : إنها جوهر مخلوق ولكنها ألطف المخلوقات وأصفى الجواهر وأنورها ، وبها ^(٢) يرى المنبيات ، وبها يكون الكشف لأهل الحقائق ، وإذا حجب الروح عن مراعات السرائر سمات الجوارح الأدب .

(١) إشارة إلى الاقتران الذي وقع من بنى آدم في عوالم الندرات الأربع فان للماهيات أكوانا سابقة في النمل الملقفة ، والنفوس الكلية ، والعقول القدسية ، والمرتبة الواحدة وبعبارة أخرى في الملكوت الأسفل والاعلى والجبروت واللاهوت ، فأول ظهورها حيث كانت اعياناً ثابتة لازمة للأساء الحسنى والصفات العليا ، ثم في القلم ، ثم اللوح المحفوظ ثم في لوح القدر ، وأقاردها في هذه البرذات عبارة عن نفى وجودها وانعدامها انتبها اذ في الندر الأول الوجود ليس للايعان والماهيات بل ليس للأساء والصفات انما هو للمسى والذات فهي موجودات تطفلا وتبعا ، وهكذا في الندرات اللاحقة فانها أيضاً دفاتر عليه تعالى فالوجود لتلك الدفاتر وصفة عليه تعالى للماهيات كما أن الصور المترتبة في المرآت موجودة بتبعية المرآة ، والوجود للمرآت لالها ، ففي كل هذه المراتب هي مقرة بأن لا وجود الله ، ولا شبيهة لها الا شبيهة الماهية ، نعم في هذا العالم المادى الغالب عليه مناط السوائت وملوك الفيرية من الحركة والزمان والكان وغيرها من لواحق البادة حيث وجدت الماهيات بوجودات مشتتة متكترة ملكوا الوجود ونقضوا اليهود وبدلوا كلمة بلى بكلمة لا ، الامن فاز بالدرجة العليا ونال القبة العظمى وبما عهد وفي ، ورد الامانة الى اهلها - س د ه .

(٢) حتى المنبيات التي هي الخياليات والوهيات والعقليات فان كلها غيب مغاف

وقال الآخر : الدنيا والآخرة سواء عند الروح .

وقال بعضهم : الأرواح تجول في البرزخ وتبصر^(١) أحوال الدنيا ، والملائكة يتحدّثون في السماء عن أحوال الآدميين ؛ فأرواح تحت العرش وأرواح طيارة إلى الجنان وإلى حيث شئت على أقدارهم من السعي إلى الله أيام الحياة .

وروى سعيد بن مسيب عن سلمان رض قال : أرواح المؤمنين تذهب في برزخ من الأرض حيث شئت بين الأرض والسماء حتى يردّها إلى جسدّها .

وقيل : إذا ورد على الأرواح ميت من الأحياء التقوا وتحدّثوا وتساءلوا ، ووكل الله بها ملائكة تعرض عليها أعمال الأحياء حتى إذا عرض على الأموات ما يعاقب^(٢) عليه الأحياء في الدنيا من أجل الذنوب كان عندهم ظاهراً عند الأموات ، فإنه لا أحد أحب إليه العذر من الله تعالى .

ومن هذا القبيل ما رواه الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ره إنه سئل أبو بصير أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن أرواح المؤمنين فقال : في الجنة على صور أبدانهم لو رأيت لقلت فلان .

و روى أيضاً محمد بن يعقوب الكليني ره في أواخر كتاب الجنائز من الكافي عن

(١) هذا ونظائره ما ورد أن الأرواح تجيء لبال الجنة إلى دورهم وأهاليهم باعتبار أن موانع الإدراك هناك مرتفعة ، والمدارك في ذاتها منطقية ، والنفس التي هي مناط الإدراك هنا باقية هناك كما قال الآخر : الدنيا والآخرة سواء عند الأرواح إلا أن تكون نفس لها مقام شامخ الهى يكون عطشاناً لماء حياة وصال العقول النورية وما فوقها فإنها حينئذ لا ينجو إلى القفا ولا يلتفت إلى الظل من الضياء بل تكون كارهة من الرقائق مبتهجة بالعقائق ولذا قال مولى العارفين عليه السلام : «فرت رب الكعبة» وقوله : والملائكة بالنصب أى تبصر الأرواح الملائكة حال كونهم يتحدثون في السماء واللا لم يكن أجزاء الكلام متلازمة ، وقوله : وأرواح تحت العرش الخ أى من الأرواح أرواح الخ قوله : فى برزخ من الأرض كلمة من للابتداء - س ر ه .

(٢) أى ما يعذب عليه الأحياء الذين في الدنيا ثم الاظهر تشديد الاجل ، و كون كلمة من بيانية للكلمة ما وقوله : كان عندهم ظاهراً عند الأموات أى وصل إلى أيديهم حجة للموعو عنهم كما اشتهر أن البلية إذا عمت طابت ، فكأنهم نطقوا بلسان الحال بانطق الغيام به وهو مشهور - س ر ه .

جعفر الصادق عليه السلام : إِنَّ الأرواح في صفة الأجساد في شجر في الجنة تتعارف وتتسائل ، فإذا قمت الروح على تلك الأرواح تقول : دعوها فإنني قد أقبلت من هول عظيم ، ثم يسألونها ما فعل فلان وما فعل فلان ، فإن قالت لهم تركته حياً أرتجوه ، وإن قالت لهم قد هلك قالوا : قد هوى ^(١) بهوى .

وفي الكافي عنه عليه السلام : إِنَّ أرواح المؤمنين في حجرات في الجنة يأكلون من طعامها ويشربون من شرابها ، ويقولون ^(٢) ربنا أقم لنا الساعة وأنجز لنا ما وعدتنا ، وألحق آخرنا بأولنا .

وروي في أرواح الكفار بضد ذلك .

وروي أيضاً محمد بن الحسن الطوسي ره في التهذيب عن الامام أبي عبد الله عليه السلام : إنه قال : ليونس بن غبيان ما يقول الناس في أرواح المؤمنين ؟ فقال يونس : يقولون : في حواصل طير خضر في قناديل تحت العرش ، فقال عليه السلام : سبحانه الله المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر ، يا يونس المؤمن إذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون ، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا . والأخبار المنقولة عن أئمتنا أهل بيت رسول الله عليه وآله أكثر من أن تحصى ، ولا تظن أن أنصاف الأرواح بتلك الصفات من الشكل والهيئة والتحدث والأكل والشرب وغيرها مما نأثرت في تجردنا عن هذا العالم الطبيعي ، بل ^(٣) يؤكد أنه لأن الروح يتشكل ويتصور ويتجسم في غير هذا العالم ، فإن لله عوالم كثيرة غير هذا العالم بعضها أرفع من بعض ، كلها مفارقة عن هذا العالم وعن المواد الكونية والاستعدادية ، وستعلم في مباحث المعاد كيفية تمثل الأرواح بصور الأجساد مع تجردنا

(١) أى قد سقط في هوى أى في الهاوية - س ر ه .

(٢) أى القيامة الكبرى ، والطامة العظمى ، والتجلى الاعظم ، والفناء الاشد

الاعم ، والافضل مات قامت قيامته لكن القية صفى ووسطى وكبرى - س ر ه .

(٣) ان قيل : عدم المناقاة لامضاقة فيه بناءً على القول بثبوت عالم النال ، وأما

أنه يؤكد فلا ، والعلة التي ذكرها قدس سره ليست الا لعدم المناقاة . فلنا : المراد بتأكيد

التجرد ازديادها اذ يكون لها حيث نأثرت من التجرد مالمى وعقلى فتدبر - س ر ه .

ومفارقتها عن الأبعاد والأجرام ذاتاً ووجوداً لأفعلاً ومثالاً .

سئل الواسطي لأيّ علة كان رسول الله ﷺ أحكم الخلق قال : لأنه خلق روحه أولاً فوقع له صفة التمكين والاستقرار ، الأتماء كيف يقول : كنت نبياً و آدم بين الماء والطين . وفي رواية العوارف بين الروح والجسد أي لم يكن روحاً ولا جسداً انتهى كلامه . وقال بعضهم : الروح خلق من نور العزة ، وإبليس خلق من نار العزة ، ولهذا قال : خلقتني من نار ، ولم يدرك أن النور خير من النار .

وقال بعضهم : قرن الله العلم بالروح في لطافتها تنمو بالعلم كما أن البدن تنمو بالغذاء .

والمختار عند أكثر المتكلمين أن الإنسانية والحيوانية عرضان خلقا في الإنسان ، والموت يعدمهما ، وأن الروح هي الحياة بعينها صار البدن بوجودها حياً ، وبالإعادة إليه في القيامة يصير حياً .

أقول : هذا الكلام مما له ^(١) وجه صحة وتحقيق لو صدر عن ذي بصيرة وكشف ، وكذا ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أنه جسم لطيف اشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر ، وهو اختيار أبي المعالي الجويني أستاذ الشيخ أبي حامد الغزالي ، وذلك لأن ^(٢) ذلك الجسم البرزخي أيضاً من مظاهر الروح ، و كينونته في هذا البدن ليس بتداخل و اشتباك لكن يشبههما .

وأمر بمعنى متأخر بهم على أنه عرض مع ما سمعوا من الأخبار الواردة فيه الدالة

(١) وهو أن المراد الإنسانية والحيوانية الطبيعيتين ، والموت الطبيعي يعدمهما ، أو أن المراد مطلق الإنسانية والحيوانية المحفوظ في النشأت ، والموت الاختياري والفناء التام يعدمهما كفاً صاحب مقام لي مع الله ، أو أن المراد أن ذات الإنسان وأصله بل أصل كل شيء هو الوجود ، و شئيات الماهيات حتى الذاتيات عرضيات إلا أن الماهيات المنتزعة من المرتبة الأولى من الوجود والكمال الأولى تسمى ذاتيات والماهيات المنتزعة من المرتبة الثانية من الوجود والكمال الثانية تسمى عرضيات - س ر .

(٢) ويمكن أن يكون المراد بالروح الروح البخاري وهو مشتبك بالبدن ، ومن هذا القبيل ما قيل : أن النفس جسم لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد والنار في الفحم فمرادهم المرتبة النازلة من النفس - س ر .

على استقلاله وجوه رسته من العروج والهبوط والتردد في البرازخ .

و أماقول ابن عباس حين سئل وقيل له : أين تذهب الأرواح عند فارقة الأبدان فقال : أين تذهب ضوء المصباح عند فناء الأدهان . ففرضه ^(١) أن ذهاب الروح إلى المقام الذي جاء منه ، فمن علم كيفية مجيء الروح من ذلك المقام العقلي من غير لزوم حركة و تجسم يمكنه أن يعلم ذهابه إلى ذلك العالم من غير زيادة مكان أو تغيير أو تكثر هناك . وقيل له : أين يذهب الجسوم إذا بليت قال : أين يذهب لحمها إذا مرضت . وقال ابوطالب المحكي : في قوة القلوب ما يميل إلى أن الأرواح أعيان في الجسد وكذا النفوس لأنه يذكر أن الروح يتحرك ومن حركتها يظهر نور في القلب ، براه الملك فيلهم الخير عند ذلك ، وأن النفس تتحرك ومن حركتها يظهر ظلمة في القلب فيرى الشيطان الظلمة فيقبل بالأغواء .

أقول : مراده من هذه الحركات : الحركات الفكرية التي قد تكون برهانية عقلية يستدعي فيضان الصورة العقلية النورية على النفس ، وقد تكون قياساً سهطياً وحمياً

(١) لما كان ابن عباس جليل القدر عظيم الشأن ومن أعاضم تلامذة مولى العارفين أمير المؤمنين علي عليه السلام وكان ظاهر كلامه فناء الأرواح عند بواد الاشباح ، وتلاشي الروح البخاري ونفاد الدم الذي في التجويف الايمن من القلب الذي مثله بالزيت فكما لا بقاء لضوء المصباح عند فناء الأدهان كذلك لا بقاء للروح عند نفاد أدهان الروح البخاري والدم القلبي أشار قدس سره إلى أنه من الواضحات ان ليس مراده رضي الله عنه ذلك بل مراده انه اذا فرض مصباح أصل ثابت ومصابيح فروع وفرض اطفالواهدون الاصل فأين تذهب تلك الفروع ، ومعلوم أنها ترجع إلى المصباح الاصل ، فهكذا الأرواح التي هي تجليات روح القدس ولاسيما الأرواح التي صارت بالفعل ترجع عند دنور الأبدان إلى روح القدس المسمى بلسان الشائين بالعقل الفعال الذي هو مكمل النفوس ، فالمراد بالمصباح في كلامه المصباح الاصل ، وبالضوء المصابيح المشتعلة منه ، ولو مثل بمصباح أصل محفوظ ، ومصابيح عكسية منه في مرآة ممتدة ، وفرض دنور المرآة بل تبدلها برآة أخرى وعكوس أخرى وهكذا كان أظهر وقول ابن عباس رضي الله عنه : أين يذهب لحمها اذا مرضت أيضاً تمثيل حسن فانه أشار إلى أنه كما في المرض يذهب اللحم وغيره من الاعضاء الغير الأصلية كذلك يبقى حقائق الاجساد وصورها في الآخرة في عين اضطعلاز موادها في الدنيا كما سيبي . - س ر ه .

مؤدباً إلى تصور النفس بصورة فاسدة مظلمة و نتيجة^(١) باطلة و هو من فعل الشيطان ، و هذه الحركات لا تنافي بتجرد النفوس .

و قال الشيخ الغزالي : إن الروح إذا فارقت الأبدان تحمل^(٢) معها القوة الوهية بتوسط النطقية فتكون حينئذ مطالعة للمعاني المحسوسة لأن تجرداً من حياة البدن غير ممكن ، و هي عند الموت شاعرة بالموت ، و بعد الموت متخيلة نفسها مقبورة ، و يتصور جميع ما كانت تستمتع به الحياة ، و تحس بالثواب والعقاب في القبر ، و هذا كلام صحيح برهاني يؤيد ما ذهبنا إليه من تجرد القوة الخيالية وما يصحبها . و سيرد زيادة تحقيق و إيضاح له . و قال صاحب العوارف والمعارف : ما وجدناه أيضاً في كتاب الطوايسن والبواسين وهو أن الروح^(٣) العلوي السماوي من عالم الأمر ، والروح الحيواني البشري من عالم الخلق ، وهو محل الروح العلوي ومورده ، وهذا الروح الحيواني جسماني لطيف حامل لقوة الحس والحركة وهذا الروح لسائر الحيوانات و منه يفيض قوى الحواس ، وهو الذي قواه الغذاء و يتصرف فيه بعلم الطب ، و به اعتدال مزاج الأخلط ولورود الروح الإنساني على هذا الروح تجنس^(٤) و باین أرواح الحيوانات ، و اكتسب صفة أخرى

(١) علمية اوعلية - س ر ٥٠

(٢) إشارة الى رد شبهة القائل بالمعاد الروحاني فقط من أن يدرك اللذائذ أو المؤلفات الجسمانية يتوقف على المدارك الجزئية اذا العاقلة مجردة والمجرد لا يدرك الا الكليات وان أدرك الجزمي فطلي وجه كلي ، والمدارك الجزئية قوى جسمانية تعمل بانحلال البدن وتندثر بدنيته ظاهرة كانت أو باطنة فكيف يدرك اللذائذ أو المؤلفات الجزئية ؟ بيان الردان القوى المدركة للجزئيات ليست منحصرة في هذه المدارك العادية بل للنفس في ذاتها قوى ومشاعر جزئية مجردة ولكن لا كتجرد العاقلة فيشاهد الأكل الشهي والعظم الهني ، والسنكح البهي ان كان سيدياً ومقابلها ان كان شقياً كل ذلك على وجه جزئي محسوس و اليه أشار بقوله : تحمل معها القوة الوهية ، ولانها رئيس القوى الجزئية خصها بالذكروالافتتحل معها جميع القوى والمشاعر - س ر ٥٠

(٣) المراد به النفس الناطقة باعتبار مقامها التجردى ، وبالروح الحيواني النفس العسابة ، وبورده الجسماني اللطيف العامل لقوى الحس والحركة الروح البخاري الذي هو مطية القوى - س ر ٥٠

(٤) أي لورود الروح الامرئ على الروح الحيواني صاد الروح الحيواني جنساً آخر

فصارت نفساً محلاً للنطق والإلهام ، قال تعالى : « نفس وما سوّٰها فألهمها فجورها و تقواها » فتسويتها بورود الروح الإلهاني عليها ، واقتطاعها عن جنس أرواح الحيوانات ، فتكوّنت النفس بتكوين الله من الروح العلوي في عالم الأمر ، و صار تكوّنُها منه في عالم الأمر كتكوّن حواء من آدم عليه السلام في عالم الخلق ، و صار بينهما من التأليف والتعاشق كما بين آدم وحواء ، وصار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه ، قال الله تعالى : « وخلق منها زوجها ليسكن إليها » فسكن آدم إلى حواء و سكن الروح العلوي إلى الروح الحيواني و صبره نفساً ، و يتكوّن^(١) من سكون الروح إلى النفس القلب وأعني بهذا القلب اللطيفة التي محلّها المضغة اللحمية ، فالمضغة اللحمية من عالم الخلق ، وهذه اللطيفة من عالم الأمر ، و كان تكوّن القلب من الروح والنفس في عالم الأمر كتكوّن الذرية من آدم وحواء في عالم الخلق ، ولولا المساكنة بين الزوجين الذين أحدهما الروح والآخر النفس ما تكوّن القلب ، فمن القلب متطلع إلى الأب الذي هو الروح العلوي ميتال إليه وهو القلب المؤيد الذي ذكره رسول الله صلى الله عليه وآله فيما رواه حذيفة قال صلى الله عليه وآله : القلوب أربعة قلب أجرد فيه سراج يزهر^(٢) ؛ فذلك قلب المؤمن . وقلب أسود منكوس ؛ فذلك قلب الكافر .

❦ أى نوهاً آخر بأن يكون المراد بالجنس معناه اللغوي أو كان الروح الحيواني جنساً مصطلحاً و بين الروح الامرئى الذى هو الفصل الحقيقى عن أرواح الحيوانات الاخر- س ر .

(١) بقتضى النكاح السارى فى جميع الدارئى - س ر .

(٢) وهو نور التوحيد وما أوفق وأطبق الشكل الصنوبرى الذى اشير بالسراج اليه للقلب لان قلب المؤمن المعارف والحكيم عالم عقلى مضاه للعالم المبنى ، و عالم الوجود المبنى كمخروط نور راسه عند الواجب تعالى وقاعدته عند المواد لانه كلما قرب الى الواجب غلب أحكام الوجوب من الوحدة والبساطة ، وكلما قرب من المواد غلب أحكام الامكان من الكثرة والتركيب ، و انما كان قلب الكافر أسود لان العالم فى حقه كمخروط غلظة ، و انما كان منكوساً لاخلاده الى عالم الكثرات بلانظر الى وحدة جامعة لها ، و اقباله الى عالم الصورة بلاتوجه و نيل لمعنى مكتسب بها . اعلم أن للكفر أنواعاً كما ضبطها بعض المحققين فان من لم تصل اليه الدعوة النبوية ولو فى بعض الامور لمدم ساعه أو لمدم فيه فهو كافر كفر جهالة ، و هو أهون الكفار عذاباً بل لا عذاب لاكثرهم لكونهم مستضعفين ، ومن وصلت اليه الدعوة ولم يصدق ولو ببعضها امالاً استكباراً أو تقليد و تعصب للاسلاف أو غير ذلك فهو كافر كفر جحود و عذابه عظيم ، و من وصلت اليه الدعوة و صدقها بلسانه و ظاهره لصمة ❦

وقلب مربوط على علاقة ؛ فذلك قلب المنافق . وقلب مصفّح فيه إيمان وفاق ؛ فمثل الإيمان فيه مثل البقلة يمدّها الماء الطيب ، ومثل النفاق فيه كمثل الفرحة يمدّها القبح والصديد ، فأني المدّتين غلبت عليه حكم له بها ، والقلب المنكوس ميسال إلى الأم التي هي النفس الأمارة بالسوء . ومن القلوب قلب مترددة في ميله إليهما وبحسب غلبة ميل القلب يكون حكمه من السعادة والشقاوة . والعقل ^(١) جوهر الروح العلوي ولسانه الدالّ عليه ،

بما له ودمه وغير ذلك وأنكرها بقلبه و باطنه فهو كافر كفر نفاق وهو أشعم عذاباً وعذابه أليم ، ومن وصلت اليه الدعوة فاعتقدها بقلبه لظهور حقيقتها وجعد ولو بعضها بلسانه ولم يحترف حسداً وبنياً أو تقليداً أو غير ذلك فهو كافر كفر تهود وعذابه قريب من عذاب المنافق ، ومن وصلت اليه الدعوة فصدقها بلسانه وقلبه ولكن لا يكون على بصيرة من دينه أمالسوء فهمه أو لاستبداده بالرأى أو لأخذه من قرناه السوء أو غير ذلك فهو كافر كفر خلالة وعذابه على قدر خلاته ، ومن وصلت اليه الدعوة وصدقها بلسانه وقلبه على بصيرة واتباع للامام أو نائبه إلا أنه لم يستل جميع الاوامر والنواهي بعد اعترافه بقبح فعله فهو كافر كفر فسوق وقد بطلت الكفر وعدم الايمان في الكتاب والسنة أيضاً عليه كما قال تعالى : « فمن كفر فإن الله غني عن العالمين » وقال النبي صلى الله عليه وآله : « لا يرزى الزاني حين يرزى وهو مؤمن » وعند بعض المتكلمين مرتكب الكبائر كافر ، وعند بعضهم لا مؤمن ولا كافر . ثم ان هذا أيضاً له العذاب وان رفع عنه الخلود ، اذا علمت هذا فاعلم أن اطلاق قوله صلى الله عليه وآله : و قلب أسود منكوس فذلك قلب الكافر يشمل الجميع ، وانا أخرج قلب المنافق بنفسه لان كفر النفاق أشد أنواع الكفر ، وانا جعل الاول مربوط على علاقة لانه حيث لا يظهر مقتضيات كفره الباطني كان قلبه المحبوس كدابة مربوطة على وتد في محبس لا يملك عنه أبداً .

ان قلت : الكافر بكفر اليهود أيضاً كالنفاق قلبه مربوط على علاقة حيث انه يضم شيئاً ويرز آخر .

قلت : أما أولاً فقد ذكرنا انه صلى الله عليه وآله يخرج من الاطلاق لعدم بلوغه الى حد النفاق في الفضاة المستحق للذكر عليه حدة ، وأما ثانياً فيجعد اعتقاده العقيدة لا يبد مؤمناً بل كافراً ، ويظهر مقتضيات كفره بخلاف النفاق وقد عده الله تعالى كافراً وجعل مثواه الدرك الاسفل من النار ، ثم ان القلب المصفّح في القلوب كالنفس اللوامة في النفوس - س ر - .
(١) قد ذكر هذا العارف أربعاً من المراتب السبع التي للانسان من النفس ، والقلب والعقل ، والروح ، وطوى ثلاثاً من السر ، والنفى ، والاخفى ، وقوفاً فيما لا ينال بمجرد البيان الى أن يرزق النور والوجدان كما لاصحاب الشهود والعيان - س ر - .

وتديره للقلب المؤمن والنفس الزكية المطمئنة تدير الوالد للولد البار والزوجة الصالحة ، وتديره للقلب المنكوس والنفس الأمارة بالسوء تدير الوالد للولد العاق والزوجة السيئة ، فمفكر لهما من وجهه ومنجذب إلى تديرهما من وجهه إلا بدله منهما ، فالروح العلوي بهم بالارتقاء إلى مولاهم تشوقاً وحنواً وتنزهاً عن الأكوان ، ومن الأكوان القلب والنفس ، فإذا ارتقى الروح يحنو القلب حنو الولد الحسن البار إلى الوالد ، ويحنو النفس إلى القلب حنو والدته الحزينة إلى ولدها ، وإذا حنت النفس ارتقت من الأرض وانزوت عروقها الضاربة في العالم السفلي وانكوى هواها وانجسمت مادتها وزهدت في الدنيا ، ومحافت من دار الغرور وأتابت إلى دار الخلود ، وقد تغلغل النفس التي هي الأم إلى الأرض موضعها الجبلي لكونها من الروح الحيواني المجنس ، ومستندها في تكونها إلى الطوائع التي هي أركان العالم السفلي ، قال تعالى : « ولو شئنا لرفعناه ولكنه أخذ إلى الأرض واتبع هواه ، فإذا سكنت النفس التي هي الأم إلى الأرض انجذب إليها القلب المنكوس انجذاب الولد الميال إلى والدته المعوجة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم ، وينجذب الروح إلى الولد الذي هو القلب لما جبل عليه من انجذاب الوالد إلى ولده ، فعند ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق مولاه ، وفي هذين الانجذابين يظهر حكم السعادة والشفاعة ذلك تقدير العزيز العليم .

وقال أبو سعيد القرشي : الروح روحان روح الحياة وروح المماتة فإذا اجتمعا عقل الجسم ،^(١) وروح المماتة هي التي إذا خرجت من الجسد بصير الحي ميتاً ، وروح الحياة مابه مجاري الأنفاس وقوة الأكل والشرب وغيرهما .

وقال بعضهم : النفس لطيفة مودعة في القالب منها الأخلاق والصفات المذمومة كما أن الروح لطيفة مودعة منها الأخلاق والصفات الحمودة ، وكما أن العين محل الرؤية ، والسمع محل الأذن ، والأنف محل الشم ، والفم محل الذوق ، فهكذا النفس محل الأوصاف الذميمة ، والروح محل الأوصاف الحمودة ، وجميع أخلاق النفس وصفاتها من أسلين : الطيش والشره ، وطيشها من جهلها وشرها من حرصها ، وشبهت النفس في

(١) في بعض النسخ الخطية عقد الجسم .

طيشها بكرة متسدير على مكان أملس لا تزال متحركة بجعلتها ، وشبهت في حرصها بالفراش الذي يلتقى نفسه على ضوء المصباح ، ولا تنفع بالضوء السير دون الهجوم على جرم الضوء الذي فيه هلاكه . فهذه جملة من أقوال علماء الشريعة ، وإشارات مشايخ الطريقة دالة على أن في الإنسان جوهر روحاني ، وجميع ما قلناه منهم مما له وجه وجهه ، وإن كان ظواهر بعضها مواضع إرادات وأنظار لكن عند البصير العارف بأسرار الشريعة الإلهية لها محامل صحيحة ومعاني لطيفة ، مشيرة إلى أسرار غامضة شريفة لأنهم في أقوالهم تتبعوا أحاديث الرسول ﷺ والأئمة الكبار و أكثر ما ذكره مما يوجد في عبارات الأحاديث المنقولة عن لا ينطق بالهوى إن هو إلا وحى يوحى علمه شديد القوى ، ولولا مخافة الإطنباب لشرحنا كلامهم ، وأوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية ، والقوانين الحكمية من غير شائبة شك وريب ، وشائبة نقص وعيب ، والله ولي الرحمة والإحسان .



الباب السابع

في نبذ من أحوال النفس الناطقة من حيث نسبتها إلى عالم الطبيعة وفيه فصول :

فصل (١)

في كيفية تعلق النفس بالبدن

اعلم أن تعلق الشيء بالشيء وحاجته إليه متفاوتة بحسب القوة ؛ فأقوى التعلقات وأشدّها هو التعلق بحسب الماهية و المعنى ذهنياً وخارجاً كتعلق ^(١) الماهية بالوجود .
و الثاني ما بحسب الذات والحقيقة بأن يتعلّق ذات الشيء وهويته بذات المتعلّق به
وهويته كتعلق ^(٢) الممكن بالواجب .

و الثالث ^(٣) ما بحسب الذات والنوعية جميعاً بذات المتعلّق به ونوعيته كتعلق
العرض كالسواد بالموضوع كالجسم .

(١) انما كان أقوى لان التعلق والحاجة سرى الى مقام تجوهر الماهية وقوامها ،
وأما كونها غير فارغة عن التعلق بحسب النهن أيضاً فباعتبار اعتبار المدم لاعدم الا اعتبار ،
و أشدية هذا من الثاني مع عدم معجولية الماهية ، ومجمولية الوجود ، وكونه عين الربط
باعتبار الاكثرية والاعية تحقّقاً اذ كلما تحققت الحاجة بحسب الماهية تحققت بحسب الوجود
ولاعكس ، اذ لعله لم يكن للوجود التعلق ماهية كفاية العقول والنفوس على التحقيق ،
وكما في الوجود النبط المسمى بالنفس الرحاني ففي كل ذي ماهية حاجتان والماهية
واسطة في الاثبات ، وباعتبار شمول ظرف النهن بخلاف الوجود اذ لا يحصل في النهن
فالسلب بانتفاء الموضوع - س ر •

(٢) أى كتعلق الوجود الخاص للممكن بحذف المضاف أو الامكان بمعنى الفقر فلا

حذف - س ر •

(٣) أى الوجود الشخصي والنوعية جيباً أى لا كالصورة فانها محتاجة في الشخص

و الرابع ما بحسب الوجود^(١) و الشخص حدوثاً و بقاءً بطبيعة المتعلق به و نوعيته كتعلق الصورة بالمادة؛ فإن حاجة الصورة في تشخصها ليست إلا بمادة لابعينها بل بواحدة منها بالعموم كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لابعينها ، و كحاجة الجسم الطبيعي في وجوده إلى مكاناً لابعينه ولهذا يسهل حر كته عن كل واحد من الأمكنة إلى مكان آخر .

و الخامس^(٢) ما بحسب الوجود و التشخص حدوثاً لابقاء كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث أن النفس بحسب أوائل تكوّناتها و حدوثها حكمها حكم الطبائع المادية التي تفتقر إلى مادة مبهمة الوجود ، فهي أيضاً تتعلق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات و تلاحق المقادير ، فالشخص الإنساني و إن كان من

✽ الى الهيولى لا فى النوعية فان الصورة المطلقة محتاج اليها للهيولى . وأما قوله : بذات المتعلق به و نوعيته فالمراد بالنوعية فى الموضوع النوعية فى ضمن الفرد العين اذ معلوم انه لا يجوز تعلق السواد بموضوع ما متعلق فى ضمن موضوعات متبادلة أو متعاقبة لان الموضوع العين من جملة الشخصات ولا يجوز أن يراد بنوعية المتعلق به ماهيته اذ يلزم التفكيك فان النوعية فى المرض ليس بهذا المعنى كما ذكرناه والالكان ماهية المرض مطلقاً متعلقة بالموضوع فكان كلها من باب المضاف - س ر ه .

(١) فقط لا بحسب الطبيعة الاخلاقية بخلاف الثالث حدوثاً و بقاءً بخلاف الخامس بطبيعة المتعلق به و نوعيته بخلاف المتعلق به فى الثالث على ما ذكرناه ، ثم ان تعلق مادة البواد فى التحقق بالصورة المطلقة الذى هو عكس هذا غير هذه التعلقات . ولا يندرج فى غير هذا ظاهراً ولا فى هذا ، لان تعلق الهيولى بالصورة بحسب أصل الوجود وليس أيضاً حدوثاً لان هيولى العالم عندهم ابداعى ولعله لم يرد حصر التعلقات فان منها تعلق كل من المتضافين ماهية بالآخر ، و يمكن ادراج الاول فى الثالث و يكون قوله : كتعلق المرض الخ على سبيل التشثيل ، و ادراج الثانى فى الاول على هذا السبيل اذ قد ذكر فى الاول التعلق بحسب الماهية و سكت عن المتعلق به فان كان المتعلق به شيئاً الوجود كان كتعلق الماهية بالوجود وان كان المتعلق به أيضاً شيئاً الماهية كان كتعلق المتضاف - س ر ه .

(٢) أى بطبيعة المتعلق به و نوعيته كما صرح به ، وانا اكتفى عنه بالسابق لان البدن مادة النفس والمادة معتبرة على العموم ، والقول فى العكس هنا أى تعلق البدن بالنفس المطلقة أى الاصل المحفوظ فى مراتب النفس الواحدة بالوحدة الجمعية القول فى العكس للرابع - س ر ه .

حيث هوته النفسية شخصاً واحداً ولكن من حيث جسيمة أي آتي بمعنى المادة أو الموضوع لا آتي بمعنى الجنس أو النوع ليس واحداً بالشخص ، وقد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكمية أمراً نوعياً بحسب الجسمية شخصياً بحسب الطبيعة أو النفس .

و السادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة للوجود لا بحسب أصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقاً ، وتعلقها ^(١) به بعد البلوغ الصوري الذي عند صيرورتها نفساً ذات قوة متفكرة وعقل عملي بالفعل قبل أن يخرج عقله النظري من القوة إلى الفعل عندنا ، وهذا أضعف التعلقات المذكورة وهو كتعلق الصانع بالآلة إلا أن هذا التعلق بهذه الآلات البدنية تعلق طبيعي ذاتي ، وتعلق النجار مثلاً بالآلة عرضي خارجي ، وذلك لأن النفس كلها خالية في مبادئ تكوينها عن الكمالات والصفات الوجودية سواء كانت بحسب الحيوانية مطلقاً أو بحسب الإنسانية خاصة ، ولم يكن لها تحصيل هذه الكمالات إلا بحسب استعمال الآلات ، وكان من الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفة بعضها من باب الحركات وبعضها من باب الإدراكات ، والتي من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية من باب الشهوة وبعضها من باب الغضب ، والتي من باب الإدراكات بعضها من باب اللمس ، وبعضها من باب الشم ، وبعضها من باب الذوق وبعضها من باب الإبصار ، وبعضها من باب السماع ، وهكذا غيرها ولولم يكن الآلات النفس مختلفة حتى يفعل بكل آلة فعلاً خاصاً لأزدها عليها الأفعال ، ولاجتمعت الإدراكات كلها على النفس ، وكانت حينئذ يختلط ^(٢) بعضها على بعض ، ولم يحصل منها شيء على الكمالات والتمام ؛ ولأن صور الأشياء إنما تحصل للنفس أولاً في حسنها ثم في خيالها ثم في عقلها النظري ولهذا قيل : من فقد حسناً ^(٣) فقد علماً ولا شيء من المحسوسات بحيث

(١) أنا قيد بعبدة البلوغ الصوري وقبلية خروج العقل النظري من القوة إلى

الفعل إذ بعد البلوغ المعنوي وخروج النظري إلى الفعل لا تعلق بل كأنها وهي في جلباب البدن قد نضت ولاسما النفس المتألهة فإن البدن لها كقيم تلبه تارة وتخله

أخرى - س . ر .

(٢) فلو أدركت النفس بالباصرة البصر والسبوع وغيرها لم تدر كها صرفة - س . ر .

(٣) أي فقد العلم بالمحسوسات التي بازاء ذلك العس المقنود ، أوفقد العلم

الحقيقي الكلي المنتزع من تلك المحسوسات الجزئية - س . ر .

يكون جامعاً لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات و الصفات التي يقع الإحساس بها ، فإنّ المبصر غير المسموع ، والرائحة غير الطعم ، فهكذا يجب أن يكون مدرك هذه الكيفيات والكمالات وشاعرها الجزئية مختلفة ، وهذا بخلاف وجود الأشياء في العقل حيث يجوز أن يكون هناك شيء واحد بحسب وجود واحد عقلي شمساً وذوقاً ورائحة وصوتاً ولوناً وحرارة وبرودة وغير ذلك من الصفات على وجه أعلى وأشرف كما يستنه الفيلسوف العظيم في كتابه ، فثبت أنّ من الواجب أن يكون إدراك المحسوسات بما هي محسوسات لا يمكن إلّا بالآلات مختلفة حسب اختلاف أجناسها كيلا يختلط على النفس وتشوش إدراكاتها ولما اختلفت الآلات فلا جرم النفس إذا حاولت الإبهصار التفتت إلى العين فيقوى على الإبهصار التام ، وإذا حاولت السماع التفت إلى الأذن فتوى على السماع التام ، وكذلك القول في سائر الأفعال بسائر القوى وإذا تكررّت منها هذه الأفعال باستعانة هذه الآلات وقعت لها ملكة واقتدار على تحصيل تلك الأمور التي لم يمكن حصول حضورها إلّا باستعانة الآلات من غير الاستعانة بشيء منها بل تستحضرها وتصرف فيها كما تشاء هذا وفي عالمها . فلمن من هاهنا أنّ النفس في أول تكوينها كالبهولي الأولى خالية عن كل كمال صوري وصورة محسوسة أو متخيلة أو معقولة ، ثم تصير ^(١) بحيث تكون فعالة للصورة المجردة عن المواد - جزئية كانت أو كلية - ولما حلة تلك الصور أشرف وأعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة ، فما أشدّ سخافة رأي من زعم أنّ ^(٢) النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد

(١) هذا على مذاق من يقول إدراك الكلّي بانتزاع القدر المشترك من المواد الجزئية واضح ، وقد مر من كتاب المبدء والعاد للشيخ ان القوة العقلية تجرد الصور عن البادة فيكون خالقة وفاعلة للصور المعقولة ، وأما على مذاق قدس سره من أن إدراك الكلّيات بشاهدة النفس أرباب الانواع عن بعد ، وان العاقل يتعد بالمعقولات فالفعالية على سبيل التغليب ، أو باعتبار مقام الغنى والاعنى للنفس ، و باعتبار باطنيات ذات النفس وظاهريات ذوات المعقولات . ثم اذا قيل : ان الكلّيات العقلية عنوانات وعكوس لتلك الارباب لم يكن به بأس بل هو أنسب ب مقام التعليم والتعلم فافهم - س ر - .

(٢) أى بالمدد له مرتبة واحدة بلا تبدل و حركة جوهرية في ذاتها والا فمنده أيضاً شيء واحد و مراتب وأطوار طولية وشؤون ذاتية متصف بصفات الطبايع ، بل البهولي كما أنه متخلق باخلاق الله تعالى و بين هاتين المرتبتين متوسطات شتى ، وفي الآية ❦

من أول تعلقها بالبدن إلى آخرها ١، وقد علمت أنها في أول الكون لاشيء محض كما في الصحيفة الإلهية : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ، وعند استكمالها تصير عقلاً فعالاً .

فإن قلت : قد ثبت أن النفس كمال أول لجسم طبيعي ، والكمال والصورة شيء واحد بالذات متغاير باعتبار فكيف يحكم بأن النفس في أول القطرة معرفة عن كل صورة ؟

قلنا : الصورة ^(١) صورتان : إحداهما صورة مادية وجودها وجود أمر منقسم متحيز ذي جهة ، ووجدتها عين قبول الكثرة ، وثباتها عين التجدد و الانقضاء ، وفعلها عين قوة الأشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة . والثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس إلى آلتها أم لا ، وهذه بقسميها هي الحرية باسم الصورة دون الأولى لأن الأولى ضعيفة الوحدة ، ضعيفة الوجود « كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاء لم يجد شيئاً » ، ولذلك لم يكن لها وجود إدراكي فلا يكون وجودها الخارجي محسوساً ولا متخيلةً ولا مقولة ، والثانية لها

إشارة إلى أن مقام الهولوية أيضاً فضلاً عن الطبيعة نفس وإنسان بقوله : على الإنسان ولاغرو في ذلك . نعم العجب والغرابة فيما إذا نظر إلى المادة أو الطبع أو النبات أو الحيوان الواقعة في غير صراط الإنسان الواقعة عن الحركة الأخوذة بشرط لا ، ونحن لا نند لها بهذا النظر من مراتب الإنسان وأطوار النفس ، ثم إن المعنى الذي أشار إليه قدس سره للآية و إن كان وجهاً من وجوهاً لكن الوجه الارتفاع أن يكون إشارة إلى الكينونة السابقة اللاهوتية للإنسان فإن عينه الثابت كان في المرتبة الواحدة لازماً لاسمائه وصفاته معلومة بالذات بعينه ، وكلمة حين مثل كلمة وقت في قوله صلى الله عليه وآله : « لي مع الله وقت » و لم يكن شيئاً مذكوراً لأنه لم يكن هناك موجوداً بوجوده الخاص بل هو وجيب الاعيان الآخر كانت موجودة بوجود الله تعالى فلم يكن هناك هذه الوجودات المتكثرة المشتقة الغالب عليها أحكام الامكان والمادية والسوائية وإن كان النور مطلقاً قاهرأ على الظلمة ، والرحمة سابقة على الغضب ، والوحدة مستولية على الكثرة مطلقاً ولكن أين هي مما في الاكوان السابقة - س و .

(١) وقد مر في مرحلة العقل والمقول من السفر الاول أن بينهما ثمانية فروق فنذكر

وجود إدراكيٍّ صوريٍّ بلامادة فتكون إما محسوسة إننا احتاجت في وجودها إلى نسبة وضعية لظهورها ومرآة حضورها بالقياس إلى مادة ، وإما متخيلة أو معقولة إن لم يكن كذلك . فإذا تحقق ما ذكرناه وتبين وظهر أن النفس في أول الفطرة ليست شيئاً من الأشياء الصورية بالمعنى الثاني ، ولا أيضاً كانت مما قد حصل لها شيء من الصور الحسية أو الخيالية أو العقلية إذ وجود الشيء للشيء فرع على وجود ذلك الشيء في نفسه بنحو ذلك الوجود إن خارجاً فخارجاً ، وإن حسباً فحسباً ، وإن خيالياً فخيالياً وإن غلا فمغلا ، فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديّات وبداية الصور الإدراكيّات ، ووجودها حينئذ آخر القصور الجسمانية وأول اللبّوب الروحانية .

فصل (٢)

في تحقيق (١) حدوث النفوس البشرية

ما مر من الكلام يكفي لإثبات أن هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان ، إذ قد ظهر أنها متجددة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها ، ولو كانت ^(١) في ذاتها قديمة

(١) وجه الضبط في استيفاء الأقوال في حدوث والقدم للنفس أنه أما أن يقال بحدوث النفس أو بقدمها والقاتل بالحدوث أما أن يقول بحدوثها قبل حدوث البدن تصحيحاً للفرد والعهد واليثاق ، وأما أن يقول بحدوثها مع حدوثه وهو قول أكثر الحكماء والشكليين ، وأما أن يقول بحدوثها بعد حدوثه بل حدوثها حدوثه وهو قول المصنف قدس سره والقاتل بالقدم أما أن يقول بالقدم الذاتي وهو قول من يقول النفس هي الآلة كما نقل الشيخ في الشفاء وهو منسوب الغلاة تعالى عن ذلك ، وأما أن يقول بالقدم الزماني والحدوث الذاتي ، فاما أن يقول بالقدم في هذه السلسلة العرضية كما يقول به التناسخية ، وأما أن يقول بالقدم في السلسلة الطولية والقاتل الثاني أما أن يقول بقدمها ببا هي نفوس جزئية وأما أن يقول بقدمها ببا هي عقل كلي وهذا الآخر هو قول الفيلسوف الأعظم أفلاطون الإلهي - س . ر .

(٢) ان قلت : لا افلاك عند الفلاسفة قديمة ويلحقها النفس والقصور ولومن جهة الاوضاع المتجددة ، وعند المصنف قدس سره من جهة تجدد جواهرها أيضاً . قلت : مع تسليم كونها قديمة عندهم لما ثبت تجرد النفس فكأنه قال : لو كانت قديمة وهي مجردة لكانت كذا - س . ر .

لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتاً فلا يلحقها نقص وقصور، ولولم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مفترقة إلى آلات وقوى بعضها نباتية وبعضها حيوانية .

وأيضاً لو كانت ^(١)أقدمية لكانت منحصرة النوع في شخصها ، ولم يكن يسمح لها في عالم الإبداع الانقسام والتكثّر لأنّ تكثّر الأفراد مع الاتحاد النوعي إنما هو من خواص ^(٢)الأجسام والجسمانيات المادية ، والذي وجوده ليس بالاستعداد والحركة والمادة والانفعال فحقّ نوعه أن يكون في شخص واحد ، والنفوس الإنسانية متكررة الأعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء ، فيستحيل القول بأنّ لهذه النفوس الجزئية وجوداً قبل البدن فضلاً أن تكون قديمة .

واعلم أنّ المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بعدم النفوس الإنسانية ، ويؤيده الحديث المشهور كنتُ نبياً وآدم بين الماء والطين . وقوله صلى الله عليه وآله : (١) ان قلت : هذا منقوض بالانواع المتوالة فانها عندهم قديمة مع أنها متكررة الافراد .

قلت : لو سلم قدمها عندهم فنشاط انحصار النوع في شخص ليس القدم بل التجرد عن العوارض الفارقة والغلط عن اللواحق الغريبة الكثيرة للكثرة ، وهذا ليس متحققاً في الانواع المذكورة . وأيضاً المراد الوجود بوجود واحد قديم والنوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص شبيّه الباهية - س ر ه .

(٢) أى من الخواص النبر الشاملة فلا يرد أن الاجسام الفلكية أيضاً أنواعها منحصرة في أشخاصها . وبعبارة أخرى انحصار النوع في شخص ليس من خواص المجردات ، ويمكن أن يقال هنا وفي السؤاليين السابقين على مذاقه قدس سره بل مذاق أساطين الحكمة أن الافلاك وما فيها والانواع المتوالة حادثة متجددة ذاتاً ، متحركة جوهرأ ، دائرة زائلة آنآ فآناً ، فبالحقيقة كل فرد أفراد متصلة متتالية كل منها محضوف بعمدين سابق ولاحق ، والنوع المتوالد لا وجود له سوى وجود الاشخاص كما هو حال كل كلى طبيعي ، والاشخاص كل واحد واحد منها حادث فكذا كليها وكذا كليها اذ لا وجود للكل أيضاً سوى وجودات الاجزاء ، فللنوع التكثر الافراد عرض بحسب الافراد المتفرقة المنفصلة سوى العرض الذى بحسب الافراد المتصلة المتتالية في كل واحد واحد ، فلى هذا كثر الافراد مع الاتحاد النوعي انما هو من الخواص الشاملة للاجسام والجسمانيات والله هو المتجدد بالذات ، والقديم هو الثابت الذات الذى ليس له حالة منتظرة وهو الحق تعالى وما من صفة - س ر ه .

«لأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف ، و ما تناكر منها اختلف . » ولعلّه ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعيينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن وإلا لزم للمحالات المذكورة ، و تعطيل قواها عن الأفاعيل إذ ليس النفس بما هي نفس إلا صورة متعلّقة بتدبير البدن لها قوى ومدارك ، بعضها حيوانية و بعضها نباتية بل المراد أن لها كينوبة أخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية ، و هي المثل الإلهية التي أثبتّها أفلاطون و من قبله ، فللنفوس الكاملة ^(١) من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعة ، و بعضها قبل الطبيعة ، و بعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفه الراسخون في الحكمة المتعالية ، وذلك مبني ^(٢) على ثبوت الأشدّ و الأضعف في الجواهر ، و على وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية ، و على تحقيق المبادي و النايات فإنّ نهايات الأشياء هي بداياتها .

وأما أرسطاطاليس و من تأخّر عنه من المشائين و الأتباع فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس ، و هذه إحدى المسائل التي اشتهر أنّ وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين ،

(١) التخصيص بالكاملة إما للكينونة فيما بعد الطبيعة و إما للكينونة فيما قبلها أيضاً إذ بالحقبة كينونة ما قبل الطبيعة لمن له كينونة ما بعد الطبيعة ، فمن ملك عالم الملكوت و المثال قدمته و كذا إذا اتحد بعالم الجبروت و عالم العقل جاء منه ، و من اتصل باللاهوت انفصل عنه « كما بدأكم تعودون » « نحن السابقون اللاحقون » و لولا الأمر كما ذكرناه لكنت الطبائع أيضاً قديمة اذ لها أيضاً كينونات سابقة لبيادها ، فكل كينونة سابقة لرب نوع كينونة سابقة لربوبه أى شيء كان ، و بهذا النظر يقال : ان لكل شئ اكوناً سابقة لكن لسالم يرتقوا إليها و لم يظفروا بها على سبيل الاستشعار لم يتفوه أحد من المتبرين بقدمهم بل لم يصدق أن لهم كانت هذه المقامات بالحقبة الالصلوحهم أن يتخطوا على صراط الانسان و بلجواباب الابواب و قوة الشئ قد ينزل منزلة الشئ - س ر ه .

(٢) وعلى أن اللة حدتام للسلول ، و السلول حد ناقص لللة . و بعبارة أخرى الحقيقة هي الرقيقة بوجه أعلى ، و الرقيقة هي الحقيقة بوجه أدون ، فكون الحقيقة في مقام شامخ كون الرقيقة فيه داخلا و الرقيقة الى الارض صيرورة الحقيقة كذا بلانجاف من مقامه الشامخ ، و عليه مدارج جميع رموز القلاء و اشارات الانبياء من القدم و الحدوث و الافاضة و التزل و الصمود و الهبوط و الذرات و البرزات وغيرها و سنزيدك ايضاحاً - س ر ه .

ونحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس وحدثها على وجه يتوافق مغزاهما ويتحد معطاهما كما أشرنا إليه .

أما حجة كل من الفريين فالمتمصبون لمذهب أفلاطون احتجوا عليه بثلاث حجج :
 الأولى : (١) "إن كل ما يحدث فإنه لا بد له من مادة مخصصة تكون باستعدادها سبباً لأن يصير أولى بالوجود بعد أن لم يكن ، فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية ، والتالي باطل ، فالمقدم كذلك .

والثانية : "إن النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الأبدان ، لكن الأبدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية التي يارزائها غير متناهية ، لكن النفوس بالانقاف باقية بعد مفارقة الأبدان ، فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية ؛ لكن ذلك أي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل معاً محال لكونها تقبل الزيادة والنقصان مع أن كل ما كان كذلك فهو متناه ، فإن ثبت أن النفوس الموجودة بالفعل متناهية ، فإن ليس حدوث الأبدان سبباً لحدوث النفوس ، فإن حدث النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث البدن واستعداد المادة فهي قديمة .

الثالثة : إنها لو كانت حادثة كانت غير دائمة إذ كل كائن فاسد ، وكل (٢) ما هو أبدي فهو أزلي ، وقد ثبت إنها باقية أبدية كما سيجيء بيانه فهي إذن أزلية .

أما الجواب عن الأول فلما سيأتي تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية

(١) هذه أمثلة حججهم فان المجرّد اذا حدث من مجرد تام الفاعلية منزّه عن التأثير في مادة لا يكون مجرداً هذا خلف ، وان حدث مع مادة كما أجاب المصنف قدس سره فمع تجرّد ذاته بالفعل من الازمنة والامكنة وغيرهما كيف يقل حدوثه في زمان معين ؟ وان قالوا : بنسابة ذاته بالنسبة الى الازمنة وحدث تعلقه في زمان معين فقد قالوا بقدمه ذاتاً ووقفوا فيها هرير بوانته - س ر ه .

(٢) لا يقال : هذا يتم لو انعكس الوجهة الكلية كنفها لان المسلم قولهم : ما ثبت قدمه امتنع عدمه أي كل أزلي أبدي لانا نقول : أولاً صحة هذا من باب مبرهنة كل من القاعدتين لامن باب الانعكاس والاكتفاء بان الاصل اذا كان صادقاً كان العكس صادقاً فهذا نظير قولهم كل مجرد عاقل وكل عاقل مجرد وغير ذلك . وثانياً انه ان كان من باب الانعكاس فهو عكس نقض لقوله كل كائن فاسد - س ر ه .

الحدوث روحانية البقاء ، و على مذهب القوم من أن النفس حادثة مع المادة لا في المادة .
و أما عن ^(١) الثاني فبان أن النفوس المفارقة وإن كانت غير متناهية لكنها ليست
مرتبة لامترباً طبيعياً ولا وضعياً ، والبرهان الدال على استحالة اللاتناهي في الأعداد
إنما ينهض لو كانت مرتبة مجتمعة ، وإلا فلم يبق على استحالة برهان .

و أما عن الثالث فالنفس الإنسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة ،
وأما من جهة ما يقع تحت الكون فهي فاسدة أيضاً كما أنها كائنة .

و أما حجج القائلين بحدوث النفوس : فمنها أنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فإما
أن كانت واحدة أو كثيرة ، فإن كانت واحدة فإما أن تتكرر عند التعلق أولاً تتكرر فإن
لم تتكرر كانت النفس الواحدة نفساً لكل بدن ، ولو كان كذلك لكان ما علمه إنسان علمه
كل إنسان ، وما جهله إنسان جهله كل إنسان و ذلك محال ، وإن تكررت فما لامادة له
لا يقبل الانقسام والتجزئة ، وإن كانت قبل البدن متكررة فلا بد أن يمتاز كل واحد
منها عن صاحبه إما بالماهية أو لوازمها أو عوارضها ، والأول والثاني محالان لأن
النفوس الإنسانية متحدة بالنوع فيتساوى جميع أفرادها في جميع الذاتيات ولوازمها
فلا يمكن وقوع الامتياز بها ، وأما العوارض اللاحقة فحدوثها إنما يكون بسبب المادة وما
فيها ، ومادة النفس بوجه هي البدن ، وقبل البدن لامادة فلا يمكن أن يكون هناك عوارض
مختلفة ، فثبت أنه يمتنع وجود النفس قبل البدن لاعلى نعم الاتحاد ولاعلى نعم الكثرة
فإن القول بقبحها باطل .

واعترض صاحب الملخص على هذه الحجة بوجوه :

أحدها إنه لم لا يجوز أن يقال : إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت ؟ و ليس
لقائل أن يقول : كل ما كان واحداً و كان مع ذلك قابلاً للانقسام فكانت وحدته اتصالية
فكانت جسماً ؟ لا نقول : ممنوع إن كل ما وحدته اتصالية فإنه قابل للانقسام ، وليس

(١) أقول : لم يجعل المستدل المعذور التسلسل حتى يجاب بهذا بل جعل المعنور

الناقض من حيث أنها بالنظر إلى الأبدان الغير المتناهية غير متناهية ، و بالنظر إلى قبول
الزيادة والتقصان متناهية ، وإن كان هذا أيضاً مجاباً بنوع قول المستدل كلما يقبل الزيادة
والتقصان فهو متناه . س ر .

بمسلّم أن كلّ قابل للانقسام فوحده اتصالية لأن الموجبة^(١) الكلية لانعكس كنفسيها .
 الثاني^(٢) : سلّمنا إن النفوس كانت متكثّرة قبل الأبدان لكن لم قلتم بأنه لا بدّ
 وأن يختص كلّ منها بصفة بميّزة ؟ لأنه لو كان التميّز لأجل الاختصاص بأمر ما لكان
 ذلك الأمر أيضاً متميّزاً عن غيره ، فإما أن يكون تميّزه عن غيره بما به تميّزه عن
 غيره فيلزم الدّور ، أو بشيء ثالث فيلزم التسلسل ، ولأنّ المميّز لا يختص بشيء
 بعينه إلا بعد تميّزه عن غيره ، فلو كان تميّز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم الدّور .
 الثالث : سلّمنا إنه لا بدّ في الأمور المتكثّرة من مميّز فلم لا يجوز أن يكون
 المميّز صفة ذاتية ؟ ويانه بما يتناه من اختلاف النفوس بالنوع .

الرابع : سلّمنا إنه لا يتميّز النفوس بشيء من المقولات فلم لا يجوز أن يتميّز
 بشيء من العوارض ؟ قولكم : العوارض بسبب المادة والمادة هي البدن ، وقبل البدن لا بدن
 فنقول : لم لا يجوز أن يكون النفس المتعلّقة يبدن كانت قبل البدن متعلّقة يبدن آخر ؟
 وهكذا قبل كلّ بدن يبدن آخر لا إلى نهاية ، ولا ينقطع هذه المطالبة إلا بإبطال
 التناسخ ، فإذن الحجة المذكورة في إثبات حدوث الأرواح مبنية على إبطال التناسخ ،
 لكنّ الحكماء الذين أبطلوا التناسخ بنوا إبطالها على حدوث الأرواح ، حيث قالوا :
 أوجاز انتقال النفس من بدن إلى آخر لكان لبدن واحد نفسان لأنّ النفوس لا يحدث

(١) أقول : لا يلزم ادعاء الكلية بل المراد كل قابل للانقسام إلى الموجودات الحقيقية
 ويكون المقسم واحداً حقيقياً فوحده اتصالية فالنوع القابل للانقسام إلى الجنس والفصل
 وإلى الساجية والوجود وإلى المادة والصورة خارج ، وكذا الهيئة الاجتماعية اعتبارية
 في المجموع المنقسم إلى الاحاد ، ومعلوم أن النفوس ليس احداها جنساً والآخرى فصلاً
 او احداها مادة والآخرى صورة ، أو احداها ماهية والآخرى وجوداً أو عدداً أو هيئة اعتبارية
 حتى يكون انقسام النفس من هذا القبيل لعدد ها وجوداً واتحاد هذه وغير ذلك فبقى
 أن يكون كالمتصل - س ر ه .

(٢) أقول : لاختصاص لهذا الكلام بهذا المقام بل يجري في كلّ تميز كما يقول
 المصنف ، والجواب أن التميز في أي موضع يقع لا يدور ولا يتسلل بل ينتهي إلى التميز
 الذاتي والذاتي لا يمل ، وفيما نحن فيه ان اسند إلى الذاتي اختلفت النفوس بالنوع ،
 ولوالترم هذا رجع إلى منه الثالث الذي يتلو هذا - س ر ه .

عن المبادي إلا بسبب استعداد البدن ، فإذا حدث بدن باستعداده فلا بد أن يحدث عن المبادي نفس متعلقة به ، فلو تعلقت به نفس أخرى مستسخة أيضاً يلزم أن يجتمع لبدن واحد نفسان وهو محال . فهذه حجبتهم وهي مبنية على حدوث النفس ، و حدوثها مبني على إبطال التناسخ فيلزم الدور ، ولأجل ذلك تعجب صاحب المعبر أبو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من زهول المتقدمين ، وغفلتهم في مثل هذا المهم العظيم .

الخامس : سلمنا إن النفوس لا تتناسخ لكن لم لا يجوز أن تكون قبل الأبدان موصوفة بعوارض تميز بعضها عن بعض ؟ ثم يكون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله لا إلى نهاية .

السادس : المعارضة وهي إن النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالماهية قولوازمها وإنما يكون بالعوارض ، لكن النفوس الهولانية التي لم يكتسب شيئاً من العوارض إذا فارت الأبدان لا يكون فيها شيء من العوارض إلا مجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك متعلقة بأبدان متغايرة ، فإن كفى^(١) هذا القدر في وقوع التمايز فكفى أيضاً كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بأبدان متمايزة .

وليس لأحد أن يقول : ما قاله الشيخ جواباً عن ذلك من أنها وإن لم تكتسب شيئاً من الكمالات إلا أن لكل منها شعوراً بهويته الخاصة ، وذلك الشعور غير حاصل للنفس الأخرى .

لأننا نقول : شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم ، فلو^(٢) اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل أصل الحجة .

(١) فيه انه من ذا الذي يلزم التمايز في النفوس الهولانية المفروضة من القائلين بادية القوى بل بمرضيها فهذه النفوس تصير متعددة ، اذ كما لا يميز في صرف الفعلية كذلك لا يميز في صرف القوة ، اذ الابدان المتمايزة لم تنق والقوى الجبرمية انتفت بانتفاء السجل وإن قيل بتجرد الخيال والتخييلة والوهم ، فالتمايز حاصل بالعوارض الادراكية الجزئية وإن لم تكتسب المحولات الكلية بل وقع الشك من بعض القدماء في بقائها - س ر .

(٢) أقول : مراده بالشعور بالذات المميز الشعور الوهمي المميز تمييزاً وهيئاً كالشعور بكونها وضعية جهتية محدودة في البدن لان الفروض انها لم تكتسب الكمالات العقلية

وأيضاً لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالأبدان ؟

والجواب أما عن الأول فكل ذات واحدة شخصية موجودة إذا انقسمت وتكثرت بعد وحدتها فوجب أن يكون جزؤه مخالفاً لكُلّه ، ضرورة أن الشيء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشيء لا مع غيره ، فتلك المخالفة في الوجود إن كانت بالماهية و لوازمها أي منشأ تعددها في الوجود تخالفها بالماهية فيلزم أن يكون تلك الأجزاء متمايزة دائماً لا في وقت دون وقت ، فيكون ما فرضناه واحداً من هذه الأمور المتعلقة بالأبدان متكثرة حينئذ ، وإن كانت مخالفتها لا بالماهية ولا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعي بالجزئية والكلية مخالفاً في المقدار ، فإن الجزئية والكلية إذا لم يكونا بحسب المعنى والمفهوم كانتا لا محالة بحسب عظم المقدار وصغره ، وإلا لم يكن إحداهما أولى بالكلية والآخر بالجزئية دون العكس .

وأيضاً ^(١) أجزاء الشيء إذا كانت من جزئيات ماهيته كان ذلك الشيء مقداراً أو ذا مقدار ، فيلزم أن تكون النفس مقداراً أو متقدراً ، وهو باطل .

وأيضاً لو سلمنا كون الذات المجردة يمكن أن تنقسم بعد وحدتها بأجزاء ماثلة لها بالماهية أو مخالفة لها ، فيكون كل واحدة من تعيينات تلك الأجزاء إنما يحدث بعد التعلق بالأبدان ، فيكون كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك هو المطلوب .

أقول : بني الكلام في أن هذه النفوس المتعينة بهذه التعيينات الحادثة الجوهرية هل لها كينونة أخرى عقلية قبل وجود البدن ، كما أن لها عند استكمالها بالعقل بالفعل كينونة أخرى عقلية تخالف كينونة النفوس الإنسانية المثقفة النوع ، أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلاً ؟ فهذه مسألة يحتاج تحقيقها إلى استئناف بحث على نمط آخر ، وليس كل أحد مما يتسع ذوقه لإدراك هذا المشرب بل يشتمل عنه أكثر الطبائع اشمئزاً

(١) هذا يتم لو انعكست الموجبة الكلية كنفسها فان السلم كلما كان الشيء مقداراً

كان جزؤه جزئياً ، لأن كلما كان جزؤه جزئياً كان مقداراً ولم يبرهن عليه أيضاً - س ر ه -

المزكوم لراحة الورد .

وأما الجواب عن الثاني فنقول : إنه إشكال برأسه في باب التمييز بالموارض قد أورده هذا المورد مع عظم شأنه في غير هذا المقام و ما قدر على حله ، ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال : هـ إن الأمر كما قلتموه إلا أنا نعرف بالبداهة أن كل نوع من أنواع النفوس فإنها مقولة على أشخاص عديدة لأننا بالضرورة نعلم أن كل إنسان لا يجب أن يكون مخالفاً لجميع الناس في الماهية ، وإذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمت الحجة .

أقول : مفاد ما يدريك لعل هذه المعرفة من بداهة الوهم بعد أن أقيمت الحجة القوية عندك على أن الامتياز بالموارض دون الذاتيات غير ممكن ، ثم لا يخفى ^(١) ما في كلامه حيث جزم بالبداهة أولاً أن كل نوع من أنواع النفوس مقولة على أشخاص عديدة ، وعلل هذا الجزم بقوله : لا يجب أن يكون كل إنسان مخالفاً لجميع الناس في الماهية .

والذي صح أن يقال في دفع هذا الإشكال هو أن المميز قد يكون ذاتياً للمتميز به ، عرضياً للأمر المشترك فيه ، ومثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهية كمعرض الفصل لماهية الجنس ، وعروض الوجود والتشخيص لماهية النوع ، فإن امتياز الإنسان عن الفرس مثلاً بعد اشتراكهما في الحيوانية ولوازمها بالناطق ، والناطق من عوارض ماهية الحيوان ليس من ذاتياتها ، ثم عروضة لها لو كان بعد وجودها لكن متوقفاً على تمييزها وتحصلها بفصل آخر فيلزم التسلسل أو الدور ، لكن هذا العروض إنما يكون في ظرف التحليل العقلي دون ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد ، فلا ^(٢) يلزم أن يكون مميز المميز الفصلي للنوع الذي يتميز

(١) أما أولاً فلأن التعليل ينافي بالبداهة الآن بحمل على النبه ، وأما ثانياً فلأنه ينبغي أن يقال : يجب أن لا يكون مخالفاً الخ ، وأما ثالثاً فلأن التعليل أخسر لكان الاختصاص بالإنسان والحلل أهم لمصوم كل نوع من أنواع النفوس ، فالأولى أن يقال : كل صنف من أصناف النفوس - س ر هـ .

(٢) هذا من أوله إلى آخره جواب عن قول الامام ، ولأن المميز لا يخصص بشيء .

به عن سائر الأنواع المشاركة له في ماهية الجنس متوقفاً على تميز هذا النوع في نفسه أولاً ؛ لأن الفصل محصل للجنس مقدم عليه وجوداً وإن تأخر عنه ماهية ، كالحال بين الوجود والماهية ، وهكذا الأمر في المميزات الشخصية لأفراد النوع الواحد إذ الشخص عندنا بنحو الوجود والوجود متقدم على الماهية في العين نحو آخر من التقدم ، وزيادته عليها إما هي بحسب التصور كما يتن مراراً .

وأما الجواب عن الثالث فنسب بين إن النفوس البشرية متحدة نوعاً من حيث وجودها التملكي الطبيعي قبل خروج عقولها الهولانية من القوة إلى الفعل ، والبرهان^(١) قائم على أن القوى المتعلقة بالأجسام الكائنة الفاسدة لا يمكن أن يكون نوعها منحصراً في فرد لقصور جوهرها عن التمام ، وعدم احتمال واحد شخصي منها البقاء الأبدى ، لما مر أن القوى الجسمية متناهية الأفعال والانفعالات .

وأما عن الرابع فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث النفوس بل من جهة إثبات الغايات .

وأما عن الخامس فلأن العوارض المتساقطة في الزمان المتواردة على ذات واحدة لا يمكن أن يكون ورودها إلا بأسباب عائدة إلى القابل من جهة حركته الاستعدادية

✽ بينه لا يميزه عن غيره الخ ، ولم يتعرض لجواب لزوم الدور والتسلسل ، ولا يخرج أيضاً من هذا جوابه لأن الحيوان إذا امتاز بفصوله التي لم يباين في الوجود تطرق المطالبة بالميزلها أيضاً بل جوابه أنه إذا امتازت أشياء بمميزات فامتياز تلك المميزات بأنفسها أو انتهت إليها ، فإذا امتازا لجسم الاسود والابيض بالسواد والابيض فامتياز السواد والابيض واختلافهما بنفسهما ، فانه كما أنه ما جعل الجاعل السواد سواداً والابيض بياضاً كذلك ما جعل السواد والابيض مختلفين فانه ذاتي لا يعزل ، ومن هذا القبيل اختلاف الوجود باختلاف الموضوعات التي هي الماهيات نعم هذه الاختلافات مجسولة بالعرض لمجمولية ملزوماتها ان كانت الملزومات مجسولة بالذات ، و أما ان كانت الملزومات لا مجسولة كانت هي أيضاً لا مجسولة فلا جعل بالعرض أيضاً كاختلاف مفاهيم أسماه وصفاته تعالى - س ر ه .

(١) أي البرهان اللبي المأخوذ من العلة الفاتية فان حاصل ما ذكره أن غاية تكثر النوع المنتشر الافراد انحفاظ النوع بتماقب الافراد وانتشارها لقصور مادة الكائنات عن الدبومة الشخصية بخلاف العقول والساء والساوى - س ر ه .

التي لا تكون إلا في مادة جسمانية، وقبل الأبدان لا يكون للنفس استعدادات جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة يتخصص بسبب سابقها بلاحقها، وهكذا إلى بداية .
وأما عن السادس فلأن النفس الهولائية يتميز بعضها عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لأن النفس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور والطبائع المادية المتكثرة بسبب مميزات جسمانية، ثم يلزم تعيين كل منها بوجودها الخاص وهو عين شعورها بذاتها، وذلك الذي^(١) يستمر استمراراً ثانياً مع ضرب من التجدد الوجودي؛ فلا جرم يبقى الامتياز بينها دائماً وإن حصل لكل منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من أول تكوينها إلى غاية كمالها الجوهري . فالحاصل إن الامتياز في أفراد نوع واحد لا بد وأن يكون أولاً بشي . خارج عن الماهية ولوازمها، وذلك لا يكون إلا من عوارض المادة، فالنفس التي بعد الأبدان يتصور بينها التكثر، والامتياز الحاصل لها حين تلبسها بالأبدان، ثم يستصحب^(٢) حكم ذلك فيها بعد الأبدان لبقاء أثر التميز فيها ولو بالتبع، وأما النفس التي قبل الأبدان فلا يمكن فيها ذلك التميز بالألذات ولا بالعرض بحسب التسعة . وقد ثبت^(٣) أن قبل عالم الحركات والانفاقات لا يمكن عروس مخصص خارجي ومميز عرضي مفارق؛ فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في الماهية والحقيقة، فهذاما يمكن أن يتكلف في تقرير هذه الحجة .

حجة أخرى على حدوث النفس ذكرها أبو البركات فقال : لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت إما متعلقة بأبدان أخرى أو غير متعلقة بأبدان أخرى، وباطل أن تكون

(١) التجدد باعتبار الحركة الجوهرية، والاستمرار والنبات باعتبار الأصل المحفوظ من الموضوع الباقي من أول الحركة إلى آخرها . أو التجدد باعتبار وجه النفس، والنبات باعتبار وجه الله تعالى . أو النبات باعتبار أن الوجود هو التشخص، والتجدد باعتبار أن الاعتباري الوجود مع عرض كعرض الامتزجة كما قال قدس سره في إمارات التشخص . أو كما أن الفعلية في الهولوية عين القوة كذلك البقاء في المتجددات عين التجدد - س ر ه .
(٢) فالنفس في التمثيل كماء عذبة اكتسبت طموماً ودوايح في أوعية ملطعة بأدهان وديس وخل وغمر أوطية بعد انكسارها - س ر ه .

(٣) قد مرفى السرفر الاول انهم يبيرون كثير أمان لنعوق الاغراض الغريبة المفارقة للماهية بالاتفاق اذ ليست معتبرة في قوام ذاتها ولا باقتضاء من قبل ذاتها - س ر ه .

متعلقة بها لأن ذلك قول بالتناسخ، ثم إنه أبطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من أن أنفسنا لو كانت في بدن آخر لكاننا نعلم الآن شيئاً من تلك الأحوال التي مضت علينا، وتذكر أننا كنا في بدن آخر وعلى حالة أخرى، فلما لم نتذكر شيئاً منها علمنا أننا كنا موجودين في بدن آخر، وباطل أن لا يكون متعلقة ببدن آخر لأنها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة. وهذه الحجة ضعيفة بوجوده :

الأول إن الحجة التي أوردها في بطلان التناسخ الذي هو مبنى هذا الدليل ضعيفة لجواز أن لا يكون شيء من الأحوال والعلوم السابقة محفوظة في الذاكرة، بل تكون منمجة^(١) بانمحاه المدارك وتبدل القوى والمشاعر، اللهم إلا أن تكون الآثار الباقية من باب أموز استعدادية، و لهذا تتفاوت النفوس في الاستعدادات وتختلف في الذكاء والبلادة وقبول التعاليم واكتساب الملكات وغيرها .

الثاني إن التعطيل إنما يلزم إن كانت النفوس موجودة قبل الأبدان بما هي نفوس وليست متعلقة بالأبدان، و أما إذا كانت لها نشأة أخرى ونحو آخر من الوجود فوق كونها نفساً كالعقل أودون النفسية كالطبيعة وما يجري مجراها فلم يلزم تعطيل .

الثالث^(٢) إنها يجوز أن تكون موجودة قبل هذه الأبدان في عالم آخر متعلقة

(١) فإن المدارك الجزئية عندهم مادية فإذا انحلت المدارك فانسخت مدركاتها، والباقي إنما هو النفس المدركة للكليات ولكن ذلك الانحفاء يختص بالمدركات الجزئية ولا يشمل الكليات لتجردها وبقاءها بقاء النفس، ويمكن أن يقال من قبلهم : إن النفوس المدركة للكليات الحقيقية التي صارت عقولاً بالفعل لا يجوزون نسخها كما سيحجى أنها ترتقى إلى عالم النور، والمستنسخة لا تدرك الكليات، ولو ادركوها لكانت مشوبة بالصورة الجزئية الخيالية، فكلما هي من باب العمليات لا تبقى إلا ما هي من باب الاستعدادات - س ر ه .

(٢) الظاهر أن قوله عنصرية كانت أو فلكية تعميم للاجساد الطبيعية وحينئذ يعود الاشكال إلى منع أن يكون البدن السابق على هذا البدن من سنخ أبدان هذا العالم الطبيعي بل من الجائز أن يكون النفس متعلقة ببدن موجود في عالم غير هذا العالم الطبيعي مفارقة نوعية هذا فريد عليه أن هذا ما أبطله في الالهييات حين البعث عن وحدة عالم الاجسام، وإن اريد بما ذكره من البدن : البدن المثالي يسبق المثالي على المادة ودر عليه أن تعلق النفس ببدنها المثالي من قبيل تعلق الفاعل بفعله و ليس من التعلق التديري في شيء - ط مد .

بأبدان^(١) آخر غير الأجساد الطبيعية - عنصرية كانت أو فلكية - فإن استعالة التناسخ إنما يقام عليها البرهان إذا كان عبارة عن تردد النفوس والأرواح في هذا العالم من بدن مادي آخر على سبيل الاستعداد ومهيؤ المواد ، كما يظهر من برهان استعالته حسب ما أصلناه كما سيجيء ذكره إنشاء الله تعالى .

(١) فيه انه لو تم لورد على الدليل الاول الذي من القوم ، والجواب في البوضيين أن الصور المثالية التي في القوس النزولي غير التي في القوس الصودي ، فان هذه لوازم الاتصال والحركات وتلك قبل دار العمل والحركة ، والتعلق للترقي ، ولا يجوز بها الترقى اذ ليس لها مادة تصحح الاستعداد والحركة والاستكمال ، وأيضاً الصور الطبيعية المتعلقة للنفوس سبب تخصي النفوس بها المواد وهناك لامادة فيلزم التخصيص بلامخصص في كون نفس ذات صورة مقدارية طويلة واخرى ذات صورة مقدارية قصيرة وكذا في البيضة أو السوداء أو الصبيحة أو غيرها ، فليعلم أن الصوري في السلسلة النزولية متعلقات بالنفوس لا النفوس بالصور فهي هناك كظلال للنفوس والنفوس ذات الاظلة ولكن بامهى واحدة وحدة حقة ظلية أعنى بامهى ذوات كينونة عقلية كلية أولا هوية بسيطة ، والمصنف قدس سره هنا يصد السنع لكلام ذلك المتكلم .

ان قلت : الصور المثالية في عالم الذر كثيرة افراداً فكيف قولهم : التكثر الافرادى مع الوحدة النوعية انما هو بالمادة ولواحقها ولا مادة هناك ؟

قلت : الصور هناك موجودة بوجود واحد هو وجود الله ووجود عمله القدرى لا بوجود أنفسها كالصور التي في خيالك من نوع واحد ، ويراد في قولهم : التكثر الافرادى التكثر الوجودى ، وذلك عندكون افراد النوع موجودة بوجوداتها المختصة بها وهذا انما هو في هذا العالم الطبيعي الفاسق الشار للنفلة ، وفي هذه القرية الظالم أهلها ، وقمر معنى نقض المهد وتبديل بلى بلا فلا تنفل ان كنت أهلاً فتكثر الصور التي من نوع واحد ، وتبنيها هناك انما هو بالمهايات الشخصية التي قد يقال لها البهويات ، و تشخص الصورة هناك يراد به التميز لعدد وجودها الخاص ولا نفوس جزية لها ، و حياتها وادراكها بالله تعالى ، نعم الصور المثالية التي في البرزخ والنيب المعالي انما هي حياتها بنفوس متكررة كما ذكرنا في المنطقيات ان النفس الناطقة نوع منتشر الافراد الغير النهائية البجعة الوجود بالفضل وذلك التكررى النوعين اى المعنى والصورة بالمواد السابقة والابدان الغالية لا العالية لبقاء الهيئات والملكات المكتسبة فيها ، فهناك أيضاً تكثر وجودى الاقنى ارواح منجدة لاهل الصفاء كما قال الولوى المعنوى :

متعد بوديم ويكجوهره - ✽

فصل (٣)

في إيضاح القول في هذه المسألة المهمة و تعقيب ما ذكره
وهدم ما أصلوه

اعلم أن هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها ، ووجه ذلك إن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ، ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كُتِلَ له مقام معلوم ، بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة ، و لها نشآت سابقة ولاحقة ، و لها في كل مقام و عالم صورة أخرى كما قيل :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة * فرعى لفرلان و ديراً لرهبان .

وما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته وعسرفهم هو بته ، وألغني أدركه القوم من حقيقة النفس ليس إلا ما ألزم وجودها من جهة البدن وعوارضه الإدراكية والتحريكية ، ولم يتفخوا و من أحوالها إلا من جهة ما يلحقها من الإدراك والتحريك ، وهذا ان الأمران مما اشترك

✽ الى ان قال :

كنكره ويران كنيد اذ منجنيق تارود فرق اذ میان این فريق

- س ر ه -

(١) أى للطائفة وسذاجته من الألوان يتصور بكل صورة يتوجه اليها سواء كانت من الصور المترتبة الطولية الحاصلة له بالحركة الجوهرية والعرضية أو من الصور اللحظية الغير المترتبة ترتيباً طبيعياً ، فرعى لفرلان باعتبار النشأة السابقة الحيوانية ، و ديراً لرهبان باعتبار النشأة اللاحقة العقلية ، أو الاول حين كون خياله مصروفاً في أمته الدنيا من الانعام والديوث وغيرهما ، والثاني عند كونه متذكراً لله تعالى و ملائكته المقربين وأخياره الانجيين ، و التمييز بالفرلان لكونه وحشياً اشارة الى أن شهواته مالم تنكسر كحيوانات وحشية غير مرتاضة ولا مملطة ، لكن يمكن أن يكون القلب مرعى للحيوانات الانسية بكونها مقهورة مسخرة تحت اشارة العقل متوجه اليها لله تعالى بل يمكن تخليصه بذيح الحيوانية هدياً في سبيل الله > ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة > ويمكن ، أن يراد انه قد يصير القلب مرعى للجنائى لفرلان العيون الحسان الوجوه -

- س ر ه -

فيهما جميع الحيوانات . و أما ما أدرك منها أزيد من ذلك وهو تجرد هاتين عنهما بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فإما عرف ذلك من كونها محل العلوم ، وإن العلم لا ينقسم ومحل غير المنقسم غير منقسم ، فالنفس بسيطة الذات ، وكل بسيطة الذات غير قابل للفناء وإلا لزم تركب من قوة الوجود والعدم وفعلية الوجود والعدم هذا خلف . هذا غاية عرفانهم بالنفس أو ما يقرب من هذا . ومن ظن إنه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استحسن ذا ورم ، ومن اقتصر في معرفة النفس على هذا القدر فإدراكه عليه إشكالات كثيرة لا يمكنها التفصي عنها . منها أن كونها ^(١) بسيطة الذات ينا في حدوثها .

ومنها أن كونها روحانية الحقيقة عقلية يناقض تعلّقها بالبدن و انفعالاتها البدنية كالصحة والمرض واللذة والألم الجسمانيين .

ومنها أن بساطتها وتجردها عن المادة يناقض تكثرها بالعدد حسب تكثر الأبدان . ومما يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الأطوار منقلبة في الشؤون الحسية والخيالية والعقلية أن كل نفس من لدن أول تعلّقها بالبدن و حدوثها إلى أقصى مراتب تجردها وعاقليتها ومعقوليتهاشي واحد وجوهر واحد ، واقع تحتهاية نوعية إنسانية كوقوع الإنسان تحتهاية جنسية حيوانية .

وأقول : هاهنا حقيقة أخرى فيما يلزم هؤلاء القوم وهو إنهم معترفون بأن النفس ^(٢) فصل اشتقاقى مقوم لماهية النوع المركب منها ومن الجسد في الخارج كالحساسة للحيوان والناطقة للإنسان ، وقائلون : ^(٣) بأن الجنس والفصل بإزاء المادة والصورة في المركبات الطبيعية ، وقائلون : أيضاً إن الفصل المحصل لماهية النوع محصل لوجود جنسه ، وإن

(١) هذه الوجوه الاربعة وجوه ضعيفة للقائلين بتجرد النفس في أول حدوثها فليهم أن يجيبوا عنها ، و قد تقدم في بعض المباحث السابقة التمرض لها فالأولى أن يعتدوا في اثبات كون النفس جسمانية العدوت روحانية البقاء على غيرها - ط مد -

(٢) وهو الفصل الحقيقي الذى هو مبدا الفصل المنطقى فالاشتقاقى منسوب الى الشئ منه أى الى خوذته والشئ هو المنطقى - س ر ه -

(٣) أى الجنس والفصل المنطقى بازانها والاول فالجنس الحقيقي والفصل الاشتقاقى فيها بل الاولان أيضاً فيها ، والتفاوت باعتبار أخذها لا بشرط و بشرط لا كما قرر في محله - س ر ه -

ج ٨ عدم تمامية القول بتجرد الناطقة إلا على ثبوت الحركة الجوهرية - ٣٤٥ -

كون الجنس عرضاً بالقياس إلى الفصل المقتسم ليس معناه إنه من عوارض الخارجية له التي يمكن تصوّر انفكاكه عنها بحسب الواقع بل إنما معناه كونه من العوارض التحليلية التي لا يتصور الانفكاك بين العارض والمعرض في هذا النحو من العروض إلا بضرب من الاعتبار الذهني .

فإذا تقرر هذا فنقول : لو لم يكن للجوهر النفساني إلا سبي حركة جوهرية واستحالة ذاتية لزم^(١) كونه دائماً متحد الوجود بالجسم النامي الحساس ، لأن النفس مبداً فصل النوع الإنساني أعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية ، وكذا الحساس للحيوان بإزاء النفس الحساسة التي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها هي الصور النوعية للأجسام الطبيعية ، و تلك الصور كالناطق ، والفصول الاشتقاقية بما هي فصول لا بما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جنس وإن لم يحمل عليها بما هو مادة ، فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسماً بأحد الوجهين المذكورين مع أنهم قائلون بتجرد الناطقة حدوداً وبقاءً ، لا كما ذهبنا إليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء . فهذا أحد البراهين على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم ، وبه ينحل كثير

(١) يقتضى قولهم الأول أن الجنس والفصل بإزاء المادة والصورة ، والجنس والفصل من الأجزاء المحولة ، والحل هو الاتحاد في الوجود . وبقتضى قولهم الثاني أن الفصل محصل الجنس ، وأن الجنس من عوارض الماهية للفصل لا من عوارض الوجود له ، فهو من العوارض الغير المتأخرة في الوجود فلزم الاتحاد أيضاً .

أن قيل : لا اختصاص لهذا اللازم بنفي الحركة الجوهرية لها ، إذ لو تحررت جوهرها أيضاً لزم الاتحاد بقتضى هذه القواعد المقررة المبعدة .

قلنا : على تقدير حركتها الجوهرية ربما يؤدي إلى نفي الماهية المركبة عنها بان يكون صورة لذاتها لا للمادة بل تصوير متحدة بالعقل الفعال بل ربما ينفي الماهية عنها كما قال قدس سره تباعاً للشيخ الأشراقي : أن العقول والنفوس أنواع ساذجة بلا ظلمة ، ووجودات بسيطة بلا ماهية ، نعم لا نبالي بصدق الجسم بالمعنى الذي هو جنس باعتبار ما كان أو باعتبار الجسم المثالي أو باعتبار وجودان وجود الجسم بنحو أعلى أو باعتبار كون الجسم موضوعاً لمعنى عام وهو روح الراتب كما في الالفاظ المشتركة الأخرى مثل القلم واللوح وغيرها كما حقق في محله ، فافهم هذا كي ينفك في تحقيق المعاد الجسماني إنشاء الله تعالى - س د ه .

من الإشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها بعد الطبيعة . والجمهور لعدم تفطنهم بهذا الأصل الذي ينشأ في هذا الموضع وقبل هذا بوجوه قطعية أخرى تراهم^(١) تحيروا في أحوال النفس وحدثها وبقائها وتجردها وتعلقها حتى أنكروا بعضهم تجردها ، وبعضهم بقائها بعد البدن ، وبعضهم قال : بتناسخ الأرواح . وأما الراسخون في العلم الجامعون بين النظر والبرهان ، وبين الكشف والوجدان فمنهم^(٢) أن للنفس شؤناً وأطواراً كثيرة ، ولها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة ، ورأوا أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب

(١) فانها كيف تحدث في وقت معين ؟ ونسبة المجرى الى جميع الاوقات واحدة . ثم كيف تحدث ولا حامل حدوث لها كما مر ؟ وان قالوا بحدوث تعلقها فتكون ذاتها قديمة ، وأتباع أرسطاطاليس لا يقولون به و تحيروا في بقائها فانها حادثة و كل كائن فاسد ، وكل ما ليس بفاسد ليس بكائن ، وفي تجردها اذ كما أن حدوث المجرى مشكل كذلك تجرد العادت مشكل ، وفي تعلقها اذ المجرى كيف يكون محصوراً في علاقة جسم محدود ؟ - س ر -

(٢) كلها ذاتية ففي مقام طبع ، وفي مقام نفس ، وفي مقام عقل ، وفي مقام فانية عن هذه كلها باقية بالله ، حكما اخبر صاحب مقام : لى مع الله عن نفسه (ص) فاذا قد خلقها الله أطواراً .

فان قلت : انها حادثة ذاتاً في مقام صدق . وان قلت : حادثة تعلقاً وأردت بالتعلق وجودها الطبيعي الذاتي لا الاضافة كما مر غير مرة ان تعلقها بالبدن ليس كتعلق صاحب الدكان بذكائه صدق . وان قلت : انها قديمة ذاتاً باعتبار العقل النازلة هي منه وانه تمامها وكالها بل باعتبار انقلابها الى العقل المجرى الذى كل الازمنة والزمانيات بالنسبة اليه كالان صدق . حكما أنه بهذا الاعتبار ان قلت : انها باقية ببقائه بل ببقاء الله صدق . وان قلت : انها غير باقية بل دائمة سيالة باعتبار حركتها الجوهرية صدق . وان قلت : بهذه الاعتبارات انها جسانية بل جسم وروحانية بل روح صدق ؟ فما أعجب حال هذا المعجون وطائر بوقلمون الذى هو هيكل التوحيد وبرزخ التكثير والتفريد . ونعم ما قال الشيخ فريد الدين المطار :

جزوكل شد چون فرو شد جان بجسم كس نسا زد زين عجایب تر طلسم
جسم و جان يك با هم يار شد آدمی . اعجوبه اسرار شد

كمال^(١) علّمتها وسببها ، والسبب الكامل يلزم المسبب معها ، فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها كامل الذات تام الإفادة ، وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ، ومعلوم أن النفس حادثة عند تمام استعداد البدن و باقية بعد البدن إذا استكملت ، وليس ذلك إلا لأن سببها يبقى أبداً لغيرها فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن ، وعلمت معنى السببية والمسببية ، وأن السبب^(٢) الذاتي هو تمام المسبب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغناها ، والذي يتوقف على البدن هو بعض نشأتها ، ويكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة والطينة الكونية ؛ وهي جهة فقرها وحاجتها وإمكانها و تقصها لاجبة وجوبها وغناها و تمامها ، ولو كان البدن شرطاً لكمال هويتها و تمام وجودها كما في^(٣) سائر الحيوانات والنباتات كان زوال البدن موجباً لزوالها كما يلزم أن ينعدم بعدم الآلة ، وفساد المزاج البدني تصرف الصانع وعمله المحتاج إلى الآلة كسائر القوى المادية الدائرة الفاسدة المتجددة الزائلة ، والبرهان قائم على أن للنفس قوة عقلية تتصرف في العقليات بذاتها لا باستعمال آلة وهي كمالها الذاتي وجهة غنائها عن البدن و سائر الأجسام ، فهي بكمالها السببي خارجة عن عالم الأكوان المتجددة .

فالحق^١ إن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل ؛ فتصرفها في الأجسام جسماني ؛ وتعقلها لذاتها ذات جاعلها روحاني . و أما المقول المفارقة فهي روحانية الذات والفعل جميعاً ، والطبائع جسمانية الذات والفعل جميعاً ، فلكل من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانية ، ولهذا حكمنا بتطورها في الأطوار إذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات في الأجسام لأنها بذاتها مباشرة للتحريك

(١) الإضافة بيانية فإن الالة كمال الملول - س ر .

(٢) كما قال أرسطاطاليس : ان ما هو و لم هو في صكثير من الاشياء واحد ، والجردات من ذلك الكثير ، ضد احكامك واتقائك هذه القواعد لا يبقى للكريب بكيونة النفس قبل البدن لان شيئية الشيء بشامه لا ينقصه - س ر .

(٣) لا يخلو عن مساهلة فان الحيوان بل النبات بناءً على الحركة الجوهرية حالها

حال الانسان من غير فرق فلا تغفل - ط مد .

الجزئي والإدراكات الجزئية على سبيل الانفعال والاستكمال لا على وجه الإفاضة والإبداع.

ولنرجع إلى تنمة أقوال القوم وتمسكهم في باب حدوث النفس الإنسانية وقدمها وتزيف ما قالوه وهم ما أصوله أما احتجاجاتهم الباقية على الحدوث :

فمنها ما ذكره ^(١) صاحب الكتاب المسمى بحكمة الإشراق من قوله : وليس هذا النوراني النفس الإنسانية قبل البدن ؛ فإن لكل شخص إنساني ذاتاً تعلم نفسها وأحوالها الخفية على غيرها ، فليست ^(٢) الأنوار المدبرة الإنسية واحدة وإلا ما علم واحدكان معلوماً للجميع وليس كذلك ؛ فقبل البدن إن كانت هذه الأنوار موجودة لا يتصور وحدتها ، فإنها لا تنقسم بعد ذلك إلهي غير متقدرة ، ولا ^(٣) برزخية أي جسمانية حتى يمكن عليها الانقسام ، ولا يتصور تركبها فإن هذه الأنوار المجردة قبل الصياصي لا يمتاز شدة وضعف إذ كل ^(٤) مرتبة من الشدة والضعف مالا يحصى ولا

(١) الظاهر ان هذه الحجة هي الحجة الاولى المذكورة في الفصل السابق ، ولا تختلف عنها الا بزيادة الشدة والضعف في البيان - ط مد .

(٢) أي في عالم المادة مادامت متعلقة بها فهدأ أولاً اثبات التكرار ليتفرع عليه انقسام المجرد ان كان في عالم الابداع واحداً فتكثر بعد النزول - س ر .

(٣) البرزخ في اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم كما هو واضح لمن نظرا إليها لاما هو الشهود عند أهل الشرع والذوق وغيرها ، وهو المتوسط بين الامرين ذوحظ من الجانبين كالثلث المعلق - س ر .

(٤) قال الشارح العلامة : أي كل رتبة من الشدة لها مالا يحصى من النفوس لانها غير متناهية ، وشدة نوريتها متناهية اذ فوقها الانوار القاهرة ، وهي أشد نورية منها واذا تناهت الشدة دون النفوس لزم أن يكون بازاء كل رتبة من الشدة نفوس غير متناهية ، واذا كان كذا فلا يسكن التميز أصلاً بين النفوس التي لكل رتبة . ثم أورد بأنه لا يلزم من تنهاى شدة نورية النفوس وانحصارها بين طرفي افراط وتفریط أن لا يقبل الرتب الغير المتناهية ، كما لا يلزم من انحصار الزواج الانساني وغيره من الحيوانات بين طرفي افراط وتفریط كون الامزجة متناهية بل هي غير متناهية مع انحصارها بين حاصرين ، كذلك شدة نورية النفوس يجوز أن يكون مع كونها متناهية ذات رتب غير متناهية كاشتغال زمان وخط متناهيين على آتات ونقط غير متناهية ، وحينئذ يلزم أن يكون

عارض غريب فإنها ليست في عالم الحركات حينئذ فلما لم يكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرف الأبدان فلا يمكن وجودها .

أقول فيه نظرم من وجوه : الأول إنه يرد على إبطال الشق الثاني إننا نسلم أنها متحدة نوعاً بمعنى أنها أفراد لنوع واحد متميزة في الوجود بل هي بأجزاء شيء واحد و حدة عقلية أشبه منها بأفراد ماهية واحدة وحدة نوعية ، والمستند إن الجواهر العقلية عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلا ماهية ، وتلك ^(١) الوجودات متفاوتة بالأشد والأضعف ، ومعنى الأشد هو كون الوجود بحيث كأنه يشتمل على أمثال ما في الأضعف ، ويترتب عليه أضعاف ما يترتب على الفرد الضعيف ، فهذه النفوس قبل نزولها في الأبدان متميزة بجهات ^(٢) وحشيات عقلية متقدمة على أكوانها الطبيعية بالذات .

• لكل رتبة من الشدة نفس واحدة لافسوس ، ولا استعالة فيه فضلاً عن كونها غير متناهية . ودفع بأنه لقائل أن يفرق بين رتب الشدة وبين نقط الخط و آحاد الامزجة بان الرتب على تقدير أزالة النفوس الغير المتناهية يكون بالفصل بخلاف النقط والامزجة فانها وان اخرجت الى الفصل غير متناهية لكنها لم توجد معاً وعلى هذا يلزم في الرتب انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين ولا يلزم في النقط والامزجة - س ر •

(١) حاصله انه حكما أن الجواهر العقلية متفاوتة بالشدة والضعف كذلك النفوس بل تفاوتها عين تفاوتها لان الكينونة السابقة للنفوس هي بينها كينونات الجواهر العقلية - س ر •

(٢) ان قلت : جمل التميز أولاً بالشدة والضعف بل بدواتها المختلفة كالوجودات والتشخصات الحقيقية فان الشدة والضعف كال تقدم والتأخر مقومات للوجودات وهاتان بالجهات الفاعلية فكيف التوفيق ؟

قلت : لا مغالفة بينها فان الوجودات النفسية اذا كانت تمايزها بنفس ذاتها الوجودية ونفس ذاتها ناشئة من الجهات الفاعلية تمايزها ظلال تلك الجهات ، وبالحقيقة النفوس المتخالفة بحسب الباطن كينونتها قبل نزولها في الأبدان كينونة الجواهر العقلية ، والجهات الفاعلية اساوؤه تعالى وصفاته . ويمكن أن يكون المراد بالجهات الفاعلية أنفسها فان المجردات جهات فاعليته تعالى لما دونها وحشيات افادته لرفاقها فيكون بنزلة قولنا متميزة بدواتها ، والتميز بالجهات الفاعلية والقابلية في عالم الصورة كمكسي انسان وشجر في المرآت الواحدة ، وكمكوس الانسان الواحد في المراى المختلفة صغراً وكبراً وصفاء وكسورة واستقامة واعوجاجاً - س ر •

لابوارض قابلية لاحقة لماعياتها ؛ وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وآله : « معن الساجون اللاحقون » ، وقوله (س) : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » .

والثاني إنه يرد على إبطال الشق الأول : إننا لا نسلم لزوم ما ذكرتم إن أريد بالإدراكات الإدراكات المتوقعة على الآلات ، وإن أريد بها الإدراكات الغير المتوقعة على الآلات فلزومه مسلم ولا نسلم عدم اشتراك الكل فيها ألا ترى إنها اشتركت ^(١) في العلم ^(٢) بنواتها وفي إدراك كثير من الأوليات الغير المتوقعة على الآلات .

(١) فيه ان اشتراكها في العلم بذاتها على ما يريده السوردي هو اشتراكها في مفهوم ان لها علماً بذاتها . وعلى ما يريده المستدل أن يكون كل نفس تدرك من ذاتها شخص ما يدركه غيرها بالعلم العضوري ومن البديهي أن ذلك غير مشترك بين النفوس . ط مد .

(٢) هكذا قال العلامة في شرح حكمة الاشراق ، والمصنف في حواشيه ، والظاهر انه معاذرة على المطلوب لان علمها بنواتها عين ذاتها لانه عضوري فذواتها في الواقع ان كانت متكررة مختلفة كانت علومها بنواتها كذلك ، وان كانت واحدة كان علمها كذلك مشتركاً فيه ، اللهم الا أن يحل على العلم بمفهوم ذاتها علماً حصولياً وحيثئذ يكون من قبيل العلم بالأوليات ، ويسكن الجواب بأن المراد ان علمها العضوري بنواتها واحد مشترك فيه بمعنى أن تلك الذات الحرة عن الغرائب المشار إليها في كل واحدة بأنها المعلومة بحضورها بذاتها المعبر عنها بالعلم بذاتها واحدة ، فان تلك الذات الغير المغفول عنها للكل على كل حال واحدة ، وتلك الحالة الوجدانية الحاصلة لزيد مثلاً متفقة في جميع بنى نوعه . ثم انه يمكن أن يترقى عن ادراك الاوليات والذات و يقال : هذه النفوس في مقام العاقلة واحدة ، ولاسيما على القول باتحاد العاقل والمقول ؛ فان مقولها الكلي كإلياض الكلي الصرف واحد ، ولو وجد في الف عقل ونفس إذلا ميمز في صرف الشيء وهكذا في باقي الكليات التصورية والتصديقية من النوانات المطابقة لنفس الامر ، ولهذا حصل من جاء من لدن آدم الى الخاتم صلى الله عليه وآله من أهل الحق دينهم واحد ، واعتقادهم فارد ، قلوبهم كمرامي متعاسة متصورة كل بها في الاخرى بعد ما ولت وجوهها شطر قبلة واحدة ، قال الله تعالى : « أولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده » وفي الحديث « المؤمن مرآة المؤمن » فكل يقول بتوحيده وصفاته العليا وأسماؤه الحسنى على وتيرة واحدة ، ولو تراعى اختلاف ففي نشأة الصورة بحسب المبادرات وفي الاسماع ، وكلامنا في مقام العقل ، ومن لم يشترك معهم في هذه المعارف فلاجل عدم

ولمَّا كنَّ تقول : إذا اتحدت النفوس كل جمیع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع الآلات فكان كلُّ أحد منَّا يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكل .
أقول : ^(١) كلامنا في اتحاد النفوس قبل الأبدان لا في اتحادها عند التعلق بالأبدان ،

✽ تحقق الموضوع فيهم لا أن الموضوع متحقق ولكنه مختلف ، بل إن كنت ذا قلب متوقد لتدري أن الصفات التي بشركة القوى أيضاً لها جهة وحدة وفاق ، وإن كان لها جهة ككرة وخلاف بالقوايل أو بشدة وضمف ، مع أن ما به الاختلاف فيهما عين ما به الاتفاق ، فإن حالة البسط التي يحصل لك أو حالة القبض بينهما مثل ما لا بناء نوعك بل حالات جوعك وعطشك وشبعك وريك مثلاً واقفة لما يحصل لابناء جنسك فضلاً عن أبنائك نوعك ، وهذا أحد وجوه قول القائل : كلشيء فيهمنى كلشيء - س ر - .

(١) هكذا في حاشيته على حكمة الاشراق . أيضاً أقول : قد علمت أن كلام الشيخ الاشراقي في اتحاد النفوس عند التعلق بالأبدان ينفي الاتحاد عند التعلق ، وبشأن التكثر حتى يفرع عليه أنها لو كانت قبل التعلق متعددة ثم تكثر بمرور الزمن التجزئ والانقسام ، فإذا سلمت التكثر عند التعلق ثم كلامه ولا بحث لكم معه ، إلا أن يقال : لما نفى الشيخ قدس سره الاتحاد عند التعلق مطلقاً أراد المصنف قدس سره إثبات الاتحاد في الجملة عند التعلق الصوري حين صيرورتها وروحانيات البقاء عند اتحادها بالعقل ، وفي مقام عقليتها بالفعل جعل قبلة الأبدان في كلامه على القبلية الدورية بقرينة قوله : وفي النشأة العقلية تكون عند استكمالها متعددة بالعقل المغاير ، وهذا القدر يكفي في منع بعض مقدمات الشيخ قدس سره .

وأيضاً لم يسلم التكثر ولو قبل الاتحاد بمرام العقل فإن الاتحاد في عالم الطبيعة لا ينافي جهل بعض الإدراكات الجزئية لبعضها على الآخر كما قال : والاتحاد بحسب كل نشأة الخ وأنه كيف يقاس الخ ثم أنه نقل عن العلامة الدواني أنه قال في شرح الهياكل : إن أردت بالحياة ما هنا التقييد فلا يصح كونها من حيث تلك الآلات مدركة لكون القيد بها من حيث هو مقيد أمر اعتباري وعلى تقدير وجوده فيكون المقيد بكل آلة غير المقيد بالآلة الأخرى بالذات لأن القيد في الحياة التقييدية بمنزلة الجزء فيكون المركب من الذات وكل قيد مغايراً للمركب منه ومن قيد آخر متمايزاً بالذات فتتفاير النفوس بالذات وقد فرضت متعددة . وإن أردت بالحياة التعليقية فلا ينافي الاتحاد في الإدراك ضرورة أن الأفاعيل المختلفة لا ينافي وحدة الفاعل ، وذلك كالنفس تدرك المحسوسات المختلفة بآلات متنايرة ، ومع ذلك هو المدرك لجميعها . وأجاب المصنف قدس سره في تلك العاشية بأننا نختار أن هذه العيشات تقييدية فكثرت النفوس المحيطة بها لا على وجه ✽

والاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة أخرى ، ولا شبهة لأحد في أن نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه ؛ كيف والنفس في هذه النشأة البدنية صارت بحيث ترتبط وتتأحد كل واحدة منها بالبدن اتحاداً طبيعياً يحصل منهما نوع طبيعي حيواني ، وفي النشأة العقلية يكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه أفضل الأقدمين ، فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل والجمعية باتحادها في عالم الأبدان وعالم التفرقة في الجواز وعنده ؛ ولوجاز اتحاد النفوس في عالم الأبدان لجواز اتحاد الأبدان بعضها ببعض ؛ لأن البدن لا يتشخص إلا بالنفس . والحاصل إن إدراك الشيء بآلة متقوم بتلك الآلة ، فإدراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات ، فلا يلزم أن يكون مدركاتها من حيث حصولها بالآلات أخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها آلات أخرى غير الآلات التي بها أدركت تلك الإدراكات والمدركات .

الثالث : إن قوله لا يتصور وحدتها لأنها لا تنقسم بمثل ذلك : فيه إن الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية ، والنوعية ، والعديدية ، والمقدارية ، ولكل وحدة كثرة تقابلها ، وليس كل وحدة تقابلها كل كثرة ؛ فإن موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعين موضوع الكثرة العدديّة ، وكذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيراً بالأجزاء ، وقد علمت أيضاً فيما سبق أن العقل البسيط كل الأشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه ، فإن النزول من نشأة العقل إلى نشأة الأبدان يقتضي تكثير الواحد ، والصمود من هذه النشأة

في التركيب الاعتباري ، ولا لأن تكون القيد بها من حيث هو مقيد بها أمراً اعتبارياً بل القيد بكل قيد أمر حقيقي متحد بقيد مغاير للقيد بقيد آخر من جهة ذلك القيد واتحاده به .

قوله : فيتباير النفوس بالذات .

قلنا : نعم ولكن في نشأة الالات البدنية بحسب تقييدها الذاتي بتلك الالات .

و قوله : وقد فرضت متحدة .

قلنا : نعم ولكن لا في هذه النشأة بل في نشأة سابقة عقلي هي نشأة ما قبل الطبيعة

وهي بينها نشأة ما بعد الطبيعة انتهى وهو مؤيد لما ذكرناه فتفطن - س ر ه .

إلى نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير ، وليس تكثير الواحد ولا توحيد الكثير منعصراً فيما يتعلق بالمقادير والأجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متفردة جرمية .
ومنها أيضاً ما ذكره في ذلك الكتاب وهو إنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض ، ولا اتفاق ولا تفسير في ذلك العالم ؛ فتكون كاملة فتصرفها في البدن بفع ضائعاً ، ثم لا أولوية لتخصيص بعضها بيدن والاتفاقات إنما هي في عالم الأجسام ، وليس في عالم النور المحض اتفاق يخص ذلك الطرف ؛ وما يقال : إن المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل ؛ إذ لا تجد فيما ليس في عالم الحركات والتعلقات .

أقول : قد ذكرنا في تعاليفنا على حكمة الاشراف جواباً عن هذه الحجة إن للنفوس ^(١) كينونة في عالم العقل ، و كينونة في عالم الطبيعة والحس ، و كينونتها هناك تخالف كينونتها هاهنا ، وهي وإن كانت هناك صافية نقية غير محتجة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي ولكن ^(٢) قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها إلا

(١) أقول : لعل مراد الشيخ قدس سره نفي الكينونة السابقة للنفس بباهي نفس وبها هي هويات متعددة لا بباهي عقل ، كيف والانوار حتى الانوار المرضية عنده حقيقة واحدة بسيطة ، و عالمتا الادنى خلال العالم الاعلى .

و أيضاً اجراءه قاعدة الامكان الاشرف في الانوار القاهرة ، واثباتها بثبوت الانوار الالافهبدية أدل دليل على أنه يقول ان كينونتها السابقة كينونتها ، اذ المسكن الاشرف والافس لابد أن يتوافقا في الباهية والالم يلزم من امكان الاخر امكان الاشرف س ر ه .
(٢) وهي مثل تعلم الاسماء التشبيهية كما كانت متعلمة بالاسماء التزيينية عند كينونتها العقلية ، وجامعيتها المظاهر هذه كمظاهر تلك كالحيوانية والملكية وغيرها ، و هي تعلم أسماء الاشياء ، فلولم تهبط لم تصر هيكلًا للتوحيد ومجمعًا للكمال الاتم أو مظهرًا لاسمائه الاعظم ، ولم ينه اليها كل التعاليم ، ولم تنخط كل الاقاليم ، ولذا قال المعلم : لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيء . و قال الشيخ العربي : من تمامية العالم وجود النشأة الناقصة فيه .

أيضاً نكتتان اخريان تدوران في خلدي في باب هبوط النفس احدهما انها اهبطت لتصير ذات ملكة اذ لم تكن هناك ملكة لها كما لم يكن لها وجود الاسماء ، فلم تكن لها ماهية حتى يضاف اليها شيء ، فضلا عن مادة كما حقق ان العقول لا ماهية لها أو أنها مندة الانايات بخلافها هاهنا لمكان المادة التي هي مناط واقعية الدم ؛ وبروز الباهية

بالهبوط إلى الأبدان والآلات بحسب الأزمنة والأوقات وفنون الاستعدادات ، فتنصرفها في الأبدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضامماً كما زعمه ، بل لحكمة جليلة لا يعلمها إلا الله والراسخون في العلم .

ثم العجب إن هذا الشيخ وكثير من يسلك طريقه قائلون : بارتقاء بعض النفوس في هذا العالم إلى عالم النور المحض والعقل الصرف من غير استلزام تجديد وإيجاب واستيجاب سنوح حالة تجددية في ذلك العالم كما هو الأمر المحقق عند المعارف ، فكيف ينكر ^(١) هبوطها من ذلك العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجديد وتغيير هناك ؟ و حال الإعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الإدراك وغموض الفهم ودقة المسلك ، ومن هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات في الأبدان بعالم العقل الربوي ، عن السنوح والتجديد فليسهل عليه الإذعان بانفصالها عن ذلك العالم واتصالها بالأبدان ، وكل

• و منار الامكان الاستمدادى والانانية ، فاضيف اليها مملكة وسلطنة بعد أن لم تكن شيئاً مذكوراً . • ثانيتهما انها كانت هناك نوراً وشفافاً فلم تكن قابلة للعكس البهية والصور السنية ، فاهبطت الى هذا العالم لتقبل العكس بسبب علوق الجسم المظلم بها كما يلصق الزبيق بظلمة المرآة لتقبل الصور وتتكسب فيها ، والى هذه العلل الغائية ونحوها أشار قدس سره بقوله : بل لحكمة جليلة الخ - س ر ه .

(١) أقول : كما ذكرناه في الحاشية السابقة ان الشيخ قدس سره ينكر الكينونة السابقة للنفوس بباطني نفوس وباطني هويات متكررة . لا بباطني عقل ، كذلك ينكر هبوطها بباطني عقل لا بباطني نفس اذ العقل ليس له حالة منتظرة فلا يجوز عليه النقل والتحول ، ومعنى الهبوط في الحقيقة ان الرقائق التي في عالمنا الأدنى لما كانت من سنخ العقائقي التي في العالم الأعلى وظلال وجوه لها - ووجه الشيء هو الشيء بوجه ضعيف - كانت كينونتها في العالم الأدنى كينونة الحقائق فيه بلا تجاف لها عن مقامها ، كما أن معنى ارتقاء الرقائق كينونة الحقائق في ذلك المقام الشامخ الإلهي ، واتصال تلك بهذه ، وملاك الاشتباه ومنار الغلط في الهبوط والنزول والسقوط ونحوها حملها على التجافي عن المقام ، مع أن حقائقها ليست الا الافاضة ، وحقيقة الافاضة ليست الا صدور الشيء عن الشيء بحيث لا ينقص في فيضانه عنه شيء ، ولا يزيد في رجوعه اليه على كما له شيء ، فالهبوط والرجوع بهذا المعنى لا يشكرها أحد فضلاً عن الشيخ ، كيف والشرع والنوع والوجدان والبرهان كلها معدقة بصحتها وألستم مشعونة منها - س ر ه .

ما يصحح أحدًا لمدين من البدو والإعادة يصحح الأخرى ، ولهذا كثيراً ما وقع في الكتاب الإلهي إثبات الإعادة بثبوت البداية كقوله تعالى : « كما بدأنا خلق نعيده » .
واعلم أن حكاية هبوط النفس الآدمية من عالم النفس موطن أيها المقدس إلى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمية التي كالمهد ؛ و موطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة أمها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء ، ومرموزات الأنبياء ، وإشارات الأولياء والحكماء الكبراء ، ففي القرآن العزيز ذكر هبوط النفس وصعودها في آيات كثيرة كقوله تعالى : « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ، ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ، وكقوله تعالى في حكاية آدم و هبوطه من عالم الجنان : « قلنا اهبطوا منها جميعاً فإسبأ بآياتنا ينسكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » ، وقوله تعالى : « قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين » ، وقوله تعالى : « ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر إلى قوله : ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم » ، وقوله تعالى : « إن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً ثم نتجى الذين اتقوا ونظر الظالمين فيها جثياً » ، وقوله تعالى : « كما بدأكم تعودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة » .
وفي الحديث النبوي : « الناس معادن كمعادن الذهب والفضة » ، إشارة إلى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة التي هي خزائن علم الله ، وكيفية هذا التقدم في الوجود كما حققناه ووجهناه من أن للنفس كينونة عقلية تجردية كما أن لها كينونة تعلقية ، وكما أن للأشياء^(١) الخارجية الجزئية ثبوتاً في الفضاء السابق الإلهي وهي هناك مصونة عن التغير والمحو والإثبات ، وهاهنا واقعة في الكون والفساد والمحو والإثبات لقوله تعالى : « يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » ، يعني اللوح المحفوظ عن التغير والتبدل .

وفي كلام أمير المؤمنين عليه السلام : « رحم الله امرءاً عرف من أين وفي أين وإلى أين »
فالأولى إشارة إلى حال النفس قبل الكون ، والوسط إلى ما مع الكون ، والآخر إلى
(١) يعني الاختصاص للكينونة السابقة بالنفس بل هي لجميع الأشياء إلا أنه لا استثمار لها إلا للنفس الآن يسجلها باب الابواب - س ر ه .

ما بعد الكون . وفي كلامه عليه السلام أيضاً : «و ليحضر عقله وليكن من أبناء الآخرة فإنه منها قدم وإليها ينقلب» . و روى عنه عليه السلام أيضاً في ماهية النفس وجبدها ومعادها : « اعلم أن الصورة الإنسانية هي أكبر ^(١) حجة الله على خلقه ، وهي الكتاب الذي كتبه يده ، وهي مجموع صورة العالمين ، وهي المختصر من اللوح المحفوظ ، وهي الشاهد على كل غائب ، وهي الطريق المستقيم إلى كل خير ، والصراط الممدود بين الجنة والنار » .

وقال معلم الفلاسفة أرسطاطاليس في كتاب اثولوجيا في فائدة هبوط النفس إلى هذا العالم ما معناه : إنها لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيء بل انتفعت به ، وذلك إنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء ، وعلمت ^(٢) ما طبيعته بعد أن افرغت عليه قواها ، وثمرات أعمالها ^(٣) وأفاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العظمي ،

(١) فإن الله تعالى جعلها مثالا لذاته وصفاته وأفعاله ، فمن يشكر ذاته القسمة المجردة عن كل التيمات التي ليست داخلية فيها ولا خارجية عنها ، فليتنظر مثله الاعلى وآيته الكبرى وهو النفس ، ولا سيما ما هي بالفعل منها ، فانها مجردة عن كل التيمات ولهذا تشير الى حكل منها بهو والى ذاته بأنها ، وليست داخلية في البدن وقواه بل ولا في العالم ولا خارجية عنها ، ومن يشكر صفاته العليا وأسائه العسنى فليتنظر جامعية النفس للصفات التنزيهية والتشبيهية ، ومن يشكر أفعاله تعالى فليتنظر أفعال النفس ولا سيما ابداعه الكلليات واختراعه الجزميات المثالية وانشاء الجزميات المحسوسات بالذات ، وغير ذلك من عجايب آيات الانفس . قال مولانا الرضا عليه آلاف التحية والثناء : قد علم اولوالالباب أن ما هنالك لا يعلم الا بها هاهنا - س ر .

(٢) أى ما طبيعة الشيء بعد أن أفاضت عليه قواها ، والبراد بالشيء المحسوسات يعنى كما أن الملك لا تعرف الاكل والشرب والوقاع وأمثالها كذلك النفس حيث كانت فى ذلك المقام الشامخ الالهى وعند كينونة العقلية لم تكن تعرف شيئاً من ذلك بهذا النحو الطبيعى المشهود للانسان الطبيعى ، فهبطت الى عام الطبيعة وأفاضت عليه قواها حتى تعرف ما لم تعرف الملائكة ، وتصل الى ما وصلوا ومالم يصلوا ان ساعدها التوفيق وصارت بالفعل فى جميع مراتبها ولم تغلغل الى الارض - س ر .

(٣) ان للنفس أصالا وأفعالا معنوية حقيقية لا تظهر الا بافاعيلها التي فى البدن لتطابق النشآت ! اذ الاستغلاف بالولادة ظل الاستغلاف بالموتى الذى فى النفس ، فان كل نفس تريد أن تشبه كل نفس به وتتخلق باخلاقه ، فان النفس جوهر شبيه بالنار ، والتغذية البدنية ظل التغذية الروحانية بالمعارف ، واتحاد العاقلة بها والتصوير بالصورة ✽

فلولا أنها ظهرت أفاعيلها و افرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الإبصار لكنت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلا ، ولكنت النفس تنسى الفضائل والأفعال المحكمة المتقنة إذا كانت خفية لا تظهر ، ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولا شرفها ، وذلك إن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها ، ولو خفيت قوة النفس ولم يظهر لفست و لكنت كأنها لم تكن انتهى كلامه .

و في أقوال الحكماء الأقدمين إشارات لطيفة ورموز شريفة إلى هبوط النفس من ذلك العالم و صعودها ، وحكايات مرشدة إلى ذلك ،
منها قصة^(١) ملامان و أبسال .

ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كلیلة و دمنه .

و منها حكاية حى بن يقظان .

و للشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علّة هبوط النفس أولها :

هبطت إليك من المحل الأرفع * ورقاء ذات تمعزز و ممنع^(٢)

ظل تصويرها بالحقائق . و هكذا في سائر الصفات النباتية ، و كذلك أبصار النور مثلا ظل شهود الانوار المغارة القاهرة ، و استماع الكلمات الطيبة ظل استماع الكلمات القلبية و القدسية والواردات الإلهامية ، و استشمام الروائح العطرة الفاحشة ظل استشمام النفعات الربوبية ، و هكذا في سائر الصفات الحيوانية فلو لم تظهر هذه الصفات الطبيعية و لم تصرواقعة تحت الاحساس لم تعرف الافاعيل ، والصفات المعنوية الكامنة في القيام إلى أعلى على ما هي عليه . وجه آخر هو أن يراد كمالات العقل الفعال ، فعنى كلامه أنها هبطت لان يحصل لها الوجود الرباطى الذى للعقل الفعال بها ، و بصير عقلا فعلا فى الصعود بازاء ما فى النزول و يحصل للمتجلى عليه ما للمتجلى ، ولولا الفعل لم يكن هذا و لم يصدق أنه غاية الفعل - س ر ه .

(١) والقصة بتفصيلها مذكورة فى النبط التاسع من شرح الاشارات للشيخ الطوسى

قدس سره - س ر ه .

(٢) و منها :

حتى اذا اتصلت بها هبوطها
عقلت بها تاه التقييل فأصبحت
عن ميم كرها بذات الاجرع
بين العالم والطلول التضخ

و قوله بذات الاجرع أى فى أرض ذات الاجرع ، والاجرع : السكان الواسع والارض

كل ذلك يفيد أن للنفس كينونة قبل البدن، ووجوداً في العالم الشامخ الإلهي، وأن لها عوداً ورجوعاً إلى ما هبطت منه، وطلوعاً لشمس حقيقتها وكواكب قواها من مغربها إما مشرقة مستقيمة وإما منكسفة منكوسة مكدرة.

وقوله قدس سره: وما يقال: إن المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها إلى آخره.

قلت: في الحواشي إن سقوط النفس عبارة عن صدورهما عن سببها الأصلي، ونزولها عن أبيها المقدس العقلي، والحال^(١) التي توجب سقوطها عن ذلك العالم شؤون فاعلمها وجهات علتها وحياتها، وقد وقع التنبيه سابقاً على أن المعلومات النازلة الصادرة ذات العزونة أو الكتيب جانب منه رمل وجانب حجارة. والراد بها عالم العقل الواسع الشامخ، وفي كلامه اشارات إلى لطائف.

منها انه أشار إلى أنها صارت آدم بسبب هبوطها بعد ما كانت ملكاً، فان عدد الهاء واليم عند آدم كما قوله تعالى: « بحبهم و يعبونه ».

ومنها انه أشار إلى جامعيتها لمراتب الصيوب والشهادة، فان الهاء حلقية واليم شفوية فأخذ أول الحروف وآخرها وظهرها وباطنها تنبيهاً على جامعية تلك الكلمة التامة الادمية لكل الحروف التكوينية.

ومنها ان اليم إشارة إلى الملك بالضم والسلطنة، والهاء إشارة إلى اضافتها فان الهاء كما قرر الشيخ في الرسالة النيروزية حرف اضافته تعالى، فان مجالي اضافته واشراقه خمسة، وفي قوله: علقت بها ثاء التقبل إشارة إلى أنها كلما توغلت في الهبوط توغلت في الكثرة، والخسة تصير خمسة، والهاء ثاء فان الهاء والنون والهاء حقائقها واحدة وتفاوت بالرفع والنزل؛ فثبت كانت النفس في عالم الجبروت كانت كثرتها ضئيفة، وفي الملكوت متوسطة، وفي الناسوت قوية - س ر -.

(١) أي الحال التي توجب صدورهما هي الجهات الفاعلية كالاسماء والصفات عند الرفاء، وكالاشراقات والشاهدات في العقول الطولية للطبقة المتكافئة من العقول، وكفص هذه لاصنامها المثالية والبادية عند الاشرافيين، وكالجهات الثلاث في كل واحد من العقول المشرة، وهي الوجوب والوجود والامكان أو النور والظل والظلمة أو تعقل مبدئه وتعقل وجوده وتعقل امكانه إلى غير ذلك من العبارات عند الشائين، ولما كانت الجهات الفاعلية في غالب الامر كمالات وحسنات وقد ذكر الكل من عباداته تعالى تأسيًا به ان موجب السقوط هو الخطيئة في آيين آدم عليه السلام تصدى لتحقيق ذلك بقوله: وقد وقع التنبيه الخ - س ر -.

عن فواعلها إنما صدرت عنها جهاتها ^(١) ولوازمها الإمكانيّة ، و نقائصها وإمكاناتها وضر
نواتها إلى جاعلها التام القيومي ، ويعبر عن بعض تلك النقائص بالخطيئة المنسوبة إلى
أينا آدم ، و عن صدور النفوس ^(٢) عنها بالفرار من سخط الله و ذلك ليس إلّا ما يقتضيه
الحكمة في ترتيب الوجود ؛ فإنّ النور الأنقص لا يمكن له في مشهد النور الأشد ؛ ألا ترى
إلك إذا أردت أن تنظر في مسألة إلهية شديدة الغموض لم تحكمها بعد ، و توغلت فيها
توغلا قوياً يكلّ ذهنك قبل أن يحصل لك ملكة الرجوع إليها ، و يكون سريع
الانصراف منها إلى شغل آخر من الأمور الدنيّة فراراً من أن يحترق دماغك من استيلاء

(١) أي لجهات تلك الفواعل ولوازمها لالجهات تلك المحلولات ولوازمها الإمكانيّة
بناءً على أن الامكان مناط الحاجة فهو موجب الصدور و مبيّؤه اذ لابد أن يكون تلك
الجهة متقدمة حتى يصدق إن الخطيئة سارت موجبة للسقوط ، فين انه نبه على الملول
الداني لابد أن يستند الى الجهة الدانية والعالى الى الجهة العالية ، كما أن العقل الثاني
يستند الى وجوب العقل الاول و نفس الفلك الاطلس الى وجوده و جسمه الذى هو
الملول النازل الى امكانه أى وجوده بـ ما هو ممكن ، والمراد بالخطيئة : الخطيئة
التكوينية اذ قد تقرر أن الامر والنهي كما يكونان تشرييين كذلك يكونان تكوينيين ،
وهى النقيصة الإمكانيّة ، والا فلم يكن هناك تكليف تشريعى ، فلو لم تكن تلك الجهة
الفاعلية التى هى النقيصة لم يصدر الجسم ، فهكذا لو لم تكن الجهة الإمكانيّة فى الانسان
الجبروتى لم يصدر الانسان الطبيعي الناسوتى ، فيقتضى تطابق العوامل و انعظام
الذاتيات واتحاد الرقائق مع الحقائق ضرباً من الاتحاد كان ذلك الانسان الطبيعي فى
المقام الشامخ الالهى و هو عالم العقل لكنونة حقيقة : فيه ، ثم سقط من جهة الخطيئة
والنقيصة فى هذا المقام السافل بل أسفل السافلين ، وعبارته فى العواشى على أن المحلولات
النازلة انما تصدر من علّها بواسطة جهات نقائص تلك الملل وإمكاناتها انتهى . ويمكن
أن يراد بالخطيئة اضافة الوجود الى الباطية ، و بالشجرة التى فى الكتاب الالهى شجرة
الكثرة التى هى الباطيات اذ لو لم تكن تلك الباطيات والتمينات لم ينف الوجود اليها ولم
يحصل بينونة وبعد - س ر هـ .

(٢) فالمراد الفرار من قهرائه فانه يقهر نوره أنوارها كما يقهر نور الشمس فى
النهار أنوار الكواكب ، فكما لا ظهور لها الا فى الليل فكذلك لا ظهور للانوار
الاسفهبديّة فى ساحة ظهور نور الانوار بل يبرها فتر الى ظلم ليالى المواد من قهرائه
الواحد القهار متمنية للظهور وان استسنت ذوات أودام - س ر هـ .

ظهورها العقلي كما يستولي نور الشمس على أعين الأخافيش ، و إليه الإشارة في الحديث النبوي : **« إِنَّ اللَّهَ سَبْعِينَ ^(١) حِجَاباً مِنْ نُورٍ لَوْ كَشَفَهَا لَأُحْرِقَتْ سَبْحَاتُ وَجْهِهِ كُلِّ مَا أَنْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ »** ، والحكماء ذكروا وجوهاً عديدة على طريق الرمز والإشارة تشير إلى علّة هبوط النفس .

فمن أقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره أنبازقلس و هو **« إِنَّ النَّفْسَ كَانَتْ فِي الْمَكَانِ الْعَالِيِّ الشَّرِيفِ فَلَمَّا أَخْطَأَتْ سَقَطَتْ إِلَى هَذَا الْعَالَمِ ، وَإِنَّمَا صَارَتْ إِلَى هَذَا الْعَالَمِ فَرَاراً مِنْ سَخَطِ اللَّهِ إِلَّا أَنَّهَا لَمَّا انْحَدَرَتْ إِلَى هَذَا الْعَالَمِ صَارَتْ غِيَاثاً لِلنَّفُوسِ الَّتِي قَدْ اخْتَلَطَتْ عَقُولُهَا . »**

ومنها قال أفلاطون الربابي في كتابه فاذن : **« علّة ^(٢) هبوط النفس إلى هذا العالم سقوط ريشها ، فإذا ارتاحت ارتفعت إلى عالمها الأول . »**

ومنها ما قال هو أيضاً في كتابه الذي يدعى طيماوس : **« إِنَّ علّة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى وذلك إِنَّ مِنْهَا مَا أَهْبَطَ لَخَطِيئَةِ أَخْطَائِهَا ، وَإِنَّمَا هَبِطَ إِلَى هَذَا الْعَالَمِ لَتَعَابٍ وَتَجَاوَزٍ عَلَى خَطَايَاهَا . وَمِنْهَا مَا أَهْبَطَ لَعَلَّةٍ أُخْرَى غَيْرَ أَنَّهُ اخْتَصَرَ فِي قَوْلِهِ وَزَمَّ هَبِطَ النَّفْسَ وَسَكَنَاهَا فِي هَذِهِ الْأَجْسَامِ . »**

وقال في موضع آخر من كتاب طيماوس : **« إِنَّ النَّفْسَ جَوْهَرٌ شَرِيفٌ سَعِيدٌ وَإِنَّمَا**

(١) هكذا نقل قدس سره في العواشي أيضاً وقد نقل في كثير من كتب المرفاء والحكماء ان لله سبعين ألف حجاب من نور ، و سبعين ألف حجاب من ظلمة الخ و لعل ما ذكره أيضاً مأثور ، والنكتة في العدد انه قدورد أن لكل آية سبعة أبطن و قد مر أن للنفس سبع مراتب ، والكرات التسع مع عالم العناصر عشرة ، و من ضرب السبعة في العشرة يحصل سبعون ، ثم ان كلا منها مظهر ألف اسم لله تعالى ، والحجب النورية هي الوجودات والظلمانية هي الساميات لها ، وربما يعمل العجب النورية على الوجودات الروحانية والظلمانية على الوجودات المادية - س ر ه .

(٢) أى علّة كونها موجوداً هابطاً تازلاً ، وبالجملة نفسيها لان الهبوط عين ذاتها الوجودية في هذه المرتبة وان لم تكن عين ماهيتها المشتركة بين مقامها الامرى والخلقى ضعف وجودها اذلولاه لم تكن معلولة صادرة بل عين المصدر الذى هو العقل فاذا ارتاحت بجناحي العلم والعمل وقوى وجودها صارت عقلاً - س ر ه .

صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير، فإنَّ الباري لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيَّرها فيه ليكون العالم ذاعقل؛ لأنَّه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقناً في غابة الإتيقان أن يكون غير ذي عقل، ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس، فلهذه العلة أرسل الباري تعالى النفس إلى هذا العالم وأسكنها فيه، ثمَّ أرسل نفوسنا وأسكنها في أبداننا ليكون هذا العالم تاماً كاملاً، ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي أن يكون في العالم الحسِّي من أجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلي.

ومنها ما قاله أرسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية من ذلك قوله: الطبيعة^(١) ضربان عقلية وحسية، والنفس إذا كانت في العالم العقلي كانت أفضل وأشرف، وإذا كانت في العالم الحسِّي كانت أخسَّ وأدنى من أجل الجسم الذي صارت فيه، والنفس وإن كانت عقلية ومن العالم الأعلى العقلي فلا بدَّ أن ينال من العالم الحسِّي شيئاً وتصريفه لأنَّ طبيعتها متلاحمة للعالم العقلي والعالم الحسِّي، ولا ينبغي أن تنمَّ النفس أو تنلَّام على ترك العالم العقلي وكنيوتها في هذا العالم، لأنَّها موضوعة بين العالمين جميعاً، وإنما صارت النفس على هذه الحال لأنَّها آخر تلك الجواهر العرفية الإلهية؛ وأول الجواهر الطبيعية الحسية، ولما صارت مجاورة للعالم الحسِّي لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قواها، وزينته بغاية الزينة؛ وربما نالت من خساستها ذلك إلا أن يحذر ويحترز.

ومن ذلك قوله في موضع آخر: إنَّ النفس الشريفة وإن تركت عالمها العالي

(١) كثيراً ما يطلق الطبيعة على الماهية النوعية للشيء، فكأنه قال: لكل ماهية

نوعية جوهرية فرد عقلي، وأفراد حسية مادية. ويسكن أن يراد بالطبيعة الحسية البدء الأول للحركة والسكون الذاتيتين كما هو المشهور، وبالطبيعة العقلية الفرد العقلي المذكور كما قال شيخ الاشراف قدس سره وطبيعة كل شيء إذا اخذ غير كلفاته، وفي بعض النسخ عن كلفاته فهو النور الذي يكون ذلك الشيء منه. ونقل في شرح حكمة الاشراف عن يحيى النحوي أنه عرف الطبيعة بأنها قوة روحانية سارية في الاجسام النصرية تفعل فيها التصوير والتخليق، وهي المدبرة لها ومبدء حركتها وسكونها بالذات، وتفعل لغاية ما إذا بلغت إليها أمسكت - س ر ه .

وهبطت إلى هذا العالم السفلي فإنها فعلت ذلك بنوع^(١) استطاعتها وقوتها العالية ليتصور الإنية التي بعدها ولتدبرها ، وإن هي أفلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبرها إياه وصارت إلى عالمها سريعاً لم يضربها هبوطها إلى هذا العالم شيء بل انتفتت به ؛ وذلك إنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته .

ومنه قوله في موضع آخر : إذا فارقت النفس العقل وأبت أن يتصل به وأن يكون هي و هو واحداً اشتاقت^(٢) إلى أن تنفرد بنفسها وأن يكون والعقل إثنين ، ثم اطلعت إلى هذا العالم وألفت بصرها على شيء من الأشياء دون العقل استعادت الذكر حينئذ وصارت ذات ذكر ؛ فإن ذكرت الأشياء التي هناك لم ينسحب إلى هاهنا ، وإن ذكرت إلى هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف .

ومنه قوله في موضع آخر : فإن قال قائل : إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده فلا يخلو إنها تتوهمه أيضاً بعد خروجها منه وورودها إلى العالم الأعلى ، فإن كانت تتوهمه فإنها لا محالة تذكره ، وقد قلتم إنها إن كانت في العالم الأعلى لا^(٣) تتذكر شيئاً من هذا العالم ألبتة .

قلنا : إن النفس وإن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير فيه ولكنه تتوهمه بتوهم^(٤) عقلي .

وتمايل أيضاً من كلامه على أن النفس كان لها وجود في عالم العقل ووجود في عالم الطبيعة ، وأن كلاماً من الوجودين غير الآخر قول هذا الفيلسوف في الميمر الثاني :

(١) أي قدرتها واختيارها لا بنوع اضطراب فانها في اللاهوت عين القدرة والاختيار ، وكذا في الجبروت لانها مختارة فيه باختيار القادر المختار المعنى بل بهذا النظر لاجبر هاهنا فتبصر - س ر ه .

(٢) فيه اشارة الى بعض النكات التي ذكرناها سابقاً للهبوط - س ر ه .

(٣) هذا حكم الواردين على العالم الاعلى الصادقين عنه ، وهم الفائزون بالقدرح العلوي المتكئون عند ربهم الاعلى المستفرون في شهود جماله المقهورون تحت نور جلاله - س ر ه .

(٤) اطلق التوهم من باب المشاكلة أي تدرك النار مثلاً بحيث يسح كل النيران علماً حضورياً أو حصولياً بحيث لا يشغله شأن عن شأن ولا يعجبه شيء عن شيء - س ر ه .

فترد الآن أن نذكر العلة التي بها وقعت الأسماء المختلفة على النفس ، و لزمها ما يلزم الشيء المتجزى المنقسم الذات ، فينبغي أن يعلم هل تتجزى النفس أم لا تتجزى ، فإن كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها أم بعرض ، وإذا كانت لا تتجزى فبذاتها لا تتجزى أم بعرض . فنقول : إن النفس تتجزى بعرض ، وذلك إنها إذا كانت في الجسم قبلت التجزئة بتجزى الجسم ، كقولك : إن الجزء المتفكر غير الجزء البهيمي ، و جزئها الشهواني غير جزئها الغضبي ، فالنفس إنما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها ، و إذا قلنا إن النفس لا تتجزى فأيما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي ، وإذا قلنا إنها تقبل التجزئة فأيما نقول ذلك بقول مضاف عرضي ، و ذلك إنا إذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حية ، والجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبئة في جميع أجزائه انتهى هذا الكلام . وقد بين^(١) منه إن النفس لها وجود لا يتجزى لا بالذات ولا بالعرض و هو وجودها العقلي ، و لها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعة ، و ظاهر أن الوجود الذي يتجزى ولو بالعرض غير الوجود العقلي الذي لا يتجزى أصلا بذاته لا بالذات ولا بالعرض .

وقال في موضع آخر منه : إن العقل إذا كان في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الأشياء التي دونه إلا على ذاته ، وإذا كان^(٢) في غير عالمه أي في العالم الحسي (١) ان قلت : لا دلالة لكلام المعلم عليه فإن مدلول كلامه ان النفس وان كانت في البدن لا تتجزى . انتهى و تتجزى بالعرض لالات البدن ، نعم لو قال بقول مرسل بدون قوله ذاتي لدل عليه .

قلت : قد دل مفهوم الشرط في قوله إذا كانت في الجسم على أن لها كينونة لافي الجسم ، و لا يقبل التجزئة حيثئذ أصلا لا بالذات و لا بالعرض ، وهو معنى قوله بقول مرسل و يدل عليه قوله : و إذا كانت لا تتجزى فبذاتها الخ كما حل المصنف أي بذاتها فقط لا تتجزى أم بعرض أيضاً ، فمراد المعلم أنها حين لم تكن في الجسم وهو كينونها السابقة العقلية لم تكن تتجزى لا بالذات ولا بالعرض ، ومعنى قوله ذاتي ان عدم التجزئة بالقول المطلق ذاتي لها لا عرضي كالتجزئة ، وأشار المصنف قدس سره إليه بقوله بذاته لا بالذات ولا بالعرض - س و ه .

(٢) هذا الكلام من المعلم صريح في أن كينونة العقل في عالم الابداع هي الكينونة السابقة للنفس ، و كينونة النفس في عالم الكون هي الكينونة اللاحقة للعقل ؛ اذ العقل الذي في عالم الحس هو النفس وهو الذي يصرح به المصنف قدس سره مراداً و يجمع

فإنه يلتقي بصره مرة على^(١) الأشياء ومرة على ذاته فقط، وإنما صارت ذلك حال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس، فإذا كان مشوباً بالبدن جداً ألقى بصره على الأشياء، وإذا تخلّص قليلاً ألقى بصره على ذاته فقط. والعقل لا يستحيل ولا يميل من حال إلى حال إلا بالجهة التي قلنا. وأما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء. إلى آخر هذا الكلام وغير ذلك من كلماته الشريفة تصريحا وتلويعاً إلى أن للنفس كينونة قبل هذه النشأة ومعدّها في عالم العقل، يظهر لك بالمراجعة إليها والتأمل فيها.

ثم لا يخفى إن عادة الأقدمين من الحكماء تأسيساً بالأنبياء أن يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة رأوها ومصلحة راعوها، مداراة مع العقول الضعيفة، ومرؤفاً عليهم، وحذراً عن النفوس المعوجة العسوفة وسوء فهمهم، فما وقع في كلامهم إن النفس أخطأت وهبطت فراراً من غضب الله عليها فهم وأمثالهم يعلمون أن في عالم القدس لا يتصور رسوخ خطيئة أو اقتراف معصية، ولا يتطرق إليه مستحدثات آثار الحركات بل عنوا بخطيئة النفس ما أشرنا إليه من جهة إمكانها وحصولها عن مبدئها ونقصها^(٢)

بـ بين قدم النفس وحدوثها، وهو الحق الذي لا يتأثره الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو الذي نحن نزلنا التنزل والهبوط والسقوط وأمثالها ومقابلتها عليه - س ر ه .
(١) أي واقع في التلوين ولم يتسكن في مقام التسكين كما قال تعالى : « فاستقم كما أمرت » وقوله للبدن أي بسبب البدن الذي صار مهبطاً لنور العقل بواسطة النفس فإنها رابطة البدن وقواء بالعقل كرابط الحادث بالقديم، فإذا كان مشوباً بالبدن أي الغالب عليه أحكام الطبيعة ألقى الخ « نسوا الله فأنسهم أنفسهم » ومن عرف نفسه فقد عرف ربه . ان كتاب الفجر لفي سبعين ، وان كتاب الأبرار لفي عشرين .

ابن بختاك اندر شد وگل خاک شد وان نمک اندر شد وگل پاک شد
وقوله ألقى بصره على ذاته أي على ذاته ومقوم ذاته الوجودي، فان ما هو في المفارقات لم هو - س ر ه .

(٢) ان قلت : ما ذكر ان الخطيئة جهة إمكانها قد دريئها بنا بينه سابقاً ان منشأ سقوط النفس أي صدورها كباقي الملولات النازلة هو الجهات الإمكانيّة في الفواعل، وقد مر بيانه في العاشية ولكن لا ندرى ما ذكره بقوله : أو نقصانها الخ وكذا قوله بعد كلمات : وكونها عقلاً بالقوة وانه لا يتسع الخ فان هذه نفس السقوط والخروج من الجنة فكيفه يجعل خطيئة وجراً منشأ لها ؟ وهل هذا الا تحليل الشيء بنفسه ؟ وأيضاً هذه بـ

الموجب لتعلقها بالبدن أو كونها بالقوة، فجزيمتها الطبيعية نفس جوهرها، و هبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنية و كونها عقلا بالقوة، و أنها لا تتسع القوة النظرية متمكنة عما من شأنها أن يصدر عنها. إلا بعد حين يستعمل القوة العملية في أفعالها الحيوانية والنفسانية، فالنفس منصرفة الوجه عن أيها المقدس بعلاقة، و تلك العلاقة نحو من أفتاء وجودها، والفرار من سخط الله هذا الشوق الطبيعي إلى تدبير البدن لمشقتها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النفس الجوهرى بكمال وجودها الجوهرى التجردى .

✽ فى هذا العالم من خطبائها الطبيعية والخطبآت التى نسبت إليها فى النواميس أوفى الرموز انما هى فى العالم السابق على هذا العالم .

قلت : فيه وجهان أحدهما ان نقصانها و كونها بالقوة و عدم اتساعها الا بعد حين و تحوها باعتبار صورها العلمية السابقة فى مراتب الالواح العالية خطبآت طبيعية بالعمل الاولى منشاء لهذه فى سجل السواد ؛ اذ قد تقرر أن للاشياء ذاتها و صفاتها و أفعالها أكواناً سابقة ، و أن تلك العلوم فعليات . و ثانيهما أن هذه فى هذا العالم منشاء البعد للنفس عن العقول فى السلسلة الصمودية التى هى دار المقربين ، و عن الصور البهية فيها التى هى مطلوبات أصحاب البين ، والجنة التى خرج منها آدم بثلاثتها جنة الذات ، و جنة الصفات ، و جنة الافعال ، سواء أ كانت الافعال الابداعية أو الاختراعية ، و ان كانت غير الجنة التى ترتقى النفوس إليها بأقسامها كما سيأتى الفرق بين البرزخين النزولى والصمودى والنيبين الامكانى والمعالى الا أن الموالم متطابقة والنشآت كل منها يعاذى بما يوازنه و يوازيه و يماثله و يكافيه ، و ماهيتهما واحدة و وجودهما فيه أصل محفوظ و سنخ باق ؛ فان ما به الامتياز فى الوجود عين ما به اشتراك ، ولا سيما فى عوالم العقول فان جميع ذلك فيها أكد و أقوى ؛ اذ أحكام الكثرة والتركيب والتجسم والتقدير والحركة بل أحكام السوائية هناك مستهلكة ، فالعقول الصمودية العاصلة فى صراط الكمل التى هى ما إليها سلوكهم هى العقول النزولية التى هى وسائط جوده تعالى وان غايتها يعضى الوجوه فنشأ البعد عن هذه الجنات التى هى فى السلسلة الصمودية منشأ البعد عن التى فى النزولية ، و ان شئت بدل البعد بالخروج أو الاخراج باعتبار الصلوح الفطرى ، و قوله : فجزيمتها الطبيعية الى قوله : فالنفس منصرفة الوجه الخ أكثرها إعادة للفقرة السابقة مع اشارة الى أن هذا الذنب طبعى و هذا الجرم تكوينى لا تشريعى ، و ان جاز كونه تشريعياً على ما وجهناه و قوله : و كونها عقلا بالقوة عطف على نفس جوهرها كما قال آغا أو كونها بالقوة - س ر ه .

وكذا ما نقل عن بعض المشرقين الفارسيين إن الظلمة حاصرت النور وحسبته مدة ثم أمدته وأبدته الملائكة فاستظهر على أهرمن الذي هو الظلمة قهر الظلمة إلا أنه أمهلها إلى أجل مضروب ، وإن الظلمة حصلت من النور لفكرة ردية . فهذا الحديث أيضاً كان من النفس فإنها جوهرية نورانية من جهة كونها عقلاً بالفعل كما برهن عليه ، والظلمة هي القوة الحيوانية والطبيعية وانحصارها تسلب القوى عليها وانجذابها إلى العالم السفلي ، وإمداد الملائكة مصادفة توفيق القدر بهداية النفس لإشراق عقلي ، وخروجها إلى الفعل والإمهال إلى أجل مضروب بقاء القوى إلى حين الموت ، أو قطع العلاقة ، والفكرة الردية تنفث النفس إلى الأمور المادية .

ومن الاحتجاجات على بطلان تقدم الأرواح الإنبية على أبدانها قول صاحب حكمة الإشراق والتلويحات في كتابه المذكور : إن الأنوار المدبرة إن كانت قبل البدن فنقول : إن كان منها ما لا يتصرف أصلاً أي في بدن فليس بمدير وجوده معطل ، وإن لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضرورياً وقوع وقت وقع فيه الكل ، وما بقي نور مدير .

أقول : قد ذكرت في الحواشي إيراداً عليه إن لنا أن نختار الشق الأول ، ونقول : إن الوجود المفارقة للنفوس غير الوجود التعلقي لها ، ومن ذهب من الأفقيين إلى أن النفوس وجوداً في عالم العقل قبل الأبدان لم يرد به إن النفس بما هي نفس لها وجود عقلي ، بل مراده إن لها نحواً آخر من الوجود غير وجودها الذي لها من حيث هي نفس مدبرة ، فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الأبدان تعطيل ، وإنما يلزم التعطيل لولم يكن النفس بما هي نفس متصرفة في البدن ، وحينئذ يقع وجودها ضائعاً معطلاً ، ولا يلزم التعطيل لولم يكن وجودها العقلي غير متصرفة في جسم بل هي بما هي عقل لا اشتغال لها بالجسم أصلاً ، وهي بما هي نفس لا تنفك عن تدير ومباشرة أصلاً .

ولنا أيضاً أن نختار الشق الأخير فإن حقيقتنا هذا الشق لا يوجب أن يجيء وقت وقع فيه الكل ، وما بقي وجود نفس مدبرة في العالم كما ذكره ، وذلك لأنه إن أراد بالوقت في قوله : وقت وقع فيه الكل وقتاً محدوداً معيناً ومن لفظة الكل الجميع فذلك^(١) غير

(١) لا يقال : لزومه ظاهر لا يقبل النسخ لان الغرض أن النفوس النيران المتناهية

بأبدان غير متناهية لنفوس غير متناهية لتكون متصرفة . ومنها الخلف حيث فرض أنها قبل ✽

لازم مما ذكره ، وإن أراد به كل وقت أو أعم من ذلك ومن لفظة الكل الكل الأفرادي فلا محذور فيه ، وذلك لأن الزمان غير متناهي الأوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفس وجود كل في وقت لا يلزم إلا وجود الجميع في أوقات غير متناهية ، وذلك غير ممتنع لا وجود الكل في وقت معين ، فاللازم غير محذور ، والمحذور غير لازم .

ثم : نقول : إن المبدء العقلي الذي وجدت وانتشرت منه النفس إلى هذا العالم غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية ، وكلما انفصلت منه النفس بقيت فيه القوة الغير المتناهية كما كانت على حالها لا تبعد ولا تنفد ، لأنه مبدع من مبدء الكل . وليس وجود النفس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العددية ، ولأنها ذات ترتيب ذاتي أو وضعي حتى يرد التردد الذي ذكره في كل واحدة واحدة منها ، ويلزم حينئذ ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس .

و إيتاك أن ^(١) تتوهم مما ذكرناه إن وجود النفس في المبدء العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدء القابلي أعني الهولي الأولى ، وذلك لأن وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل ، فإن وجوده في الفاعل أشد تحصيلاً وأتم فعلية من وجوده عند نفسه ، ووجوده في القابل قد يكون أنقص وأخس من وجوده في نفسه وبحسب ماهيته ، لأن وجوده ^(٢) في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم ، ووجوده

في البدن وانها متصرفه فيه أو التناسخ لو كانت مع أبدان وقبل أبدان آخر تعلقت بها فيما بعد . لانا نقول : ليس مقصوده قدس سره اختيار الشق الاخير بمعنى انها موجودة بنعت الكثرة ، ومن حيث أنها متصرفه بل بمعنى انها موجودة بنعت الوحدة والكيونة العقلية ، وان ذات التصرفات موجودة من حيث ذاتها وأصلها وتمامتها لامع الوصف العنواني التي هو التصرف . وبعبارة اخرى أشار إليها في ذيل قوله : ثم نقول الخ وجود الجهات الفاعلية والحيثيات الوجودية والشؤون الكامنة في المبدء العقلي وجود تلك التصرفات بذواتها وبيادى اضافاتها ، نعم يمكن أن يقال : ان الشيخ الالهي ينكر وجودها بنعت الكثرة لا بنعت الوحدة والكيونة العقلية كما أشرنا اليه سابقاً فتجشم البراهين و سوق العجيج لا بطلان الاول لا الثاني - س ر .

(١) من أن المبدء العقلي غير متناهي القوى الخ - س ر .

(٢) حاصله ان لوجود الشيء اضافات ثلاث الى اشياء ثلاثة : اضافة الى نفس ماهية

عند نفسه أن يكون وأن لا يكون ، وله في الفاعل وجود بالوجوب . و وجود النفوس عند مبدئها العقلي و أياها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجز ولا متفرق ، و هذا مما يحتاج دركه إلى ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين إلى حد عين اليقين .

فإن قلت : ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة وهو ممتنع .

قلت : هذا ليس من انقلاب الحقيقة في شيء ، و ذلك ^(١) لأن انقلاب الشيء عبارة عن أن ينقلب ماهية شيء من حيث هي إلى ماهية شيء آخر بحسب المعنى والمفهوم ، وهذا ممتنع لأن الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي . وكذا بمتنع أن ينقلب وجود ماهية إلى وجود ماهية أخرى من غير مادة مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها ، أو ينقلب حقيقة بسيطة إلى حقيقة بسيطة أخرى ، و أما اشتداد الوجود في كماله واستكمال صورة جوهرية في نفسه حتى يصير متقوماً بأوصاف ذاتية أخرى غير ما كانت أولاً فليس ذلك بمتنع ، لأن ^(٢) الوجود متقدم على الماهية ، و هو أصل والماهيات تبعة له ، ألا ترى ^(٣) إن الصور الطبيعية تتكامل وتمتد إلى أن تتجرع عن المادة وتنقلب صورة عقلية موجودة في العالم الأعلى العقلي على وصف الوحدة والتجرد ، وكذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئاً واحداً جوهرأ مبسوطاً متحداً

بشيء الشيء و هي بإمكان أن يكون و أن لا يكون ، و إضافة إلى قابله ومادته و هي بالقدان والعدم ، و إضافة إلى فاعله و هي بالوجدان والوجوب ، و قد قالوا : ان نسبة الشيء إلى فاعله بالوجوب ، و إلى قابله بالإمكان ، ففاعل الشيء معطى وجوده كما هو مصطلح الالهيين أقرب من نفس الشيء إلى الشيء . وكيف لا ، وهو مفترق ذاتاً و صفة و فاعله ، و بدوئه منه و عوده إليه - س ر ه .

(١) فالبالغة نشأت من اشتباه الوجود الحقيقي بالمفهوم ، ثم اشتباه الأصل المحفوظ في المراتب الحقيقية بها ، و في الاشتداد ثبات هذا الأصل من الفاعل و مادة المواد من القابل والاتصال في نفس الحركة مصحح أن يقال هو هو من غير انقلاب مستحيل - س ر ه .

(٢) فإذا كان في وجود يصح أن يقال هو هو لاجل المصححات الثلاثة المذكورة فالماهيات تابعة لان انتزاع مفاهيم كثيرة من مصدر واحد جائز - س ر ه .

(٣) ان الأولى تبديل هذا بالاعتصار على فاء النتيجة بأن يقال فالصور الطبيعية

الخ لثلاثتهم مصادرة في الكلام - س ر ه .

عقلياً فتكثرت وتمنزت في هذا العالم ، وصارت لضعف تجوهرها متشبثة بأبدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية ، فليس في هذين الأمرين انقلاب في الحقيقة على الوجه المستحيل ؛ فإنّ للأشياء النوعية والمفاهيم المحدودة كالأشياء والفلك والأرض والماء وغيرها أنحاءاً من الوجود ، وأطواراً من الكون ، بعضها طبيعية ، وبعضها نفسية ، وبعضها عقلية ، وبعضها إلهية أسماوية ، فإنّك إذا تعقّلت أو تخيّلت أرضاً أو سماءً قد حصلت في عقلك سماءاً عقلية ، وفي خيالك سماءاً خيالية كل واحد من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز ، كما أنّ التي في الخارج عنك سماء ، بل الصورتان ^(١) الأوليان أحقّ باسم السماء وأولى من التي في الخارج ، لأنّ التي في الخارج موشوشة بغواشي زائدة وأمور خارجة عن ذاتها ، وأعدام وظلمات وأمور زائلة سائلة متجددة ، وكذا الحال في كل نوع من الأنواع الطبيعية ، فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي . فأيّ مفسدة في أن يكون للنفس التي هي صور بعض الأنواع الطبيعية كينونة على نحو آخر في العالم العقلي ؟ ومن ^(٢) زعم أنّ كون معنى واحد موجوداً بوجودات متعددة متخالفة النشآت يوجب قلب الماهية و بطلان الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شيء من الأشياء ، فإنّ العلم بالأشياء ^(٣) الغائبة عبارة عن وجود صورتها المطابقة لها عند العالم ، و تلك الصورة للشيء قد تكون عقلية ، وقد تكون خيالية ، وقد تكون حسية حسب درجات قوة العالم بها ، فالعالم

(١) فالصور المادية اظلال الصور النحوية بمكس ما هو الشهور ، واليه يشير قوله

عليه السلام وفيك انطوى العالم الأكبر - س ر .

(٢) وهؤلاء هم الذين أنكروا كون الشيء ذاتاً مراتب متفاوتة في أطوار مختلفة مع أصل محفوظ وسنخ باق فيها كالطبيعة المقولة بالتشكيك التي لها عرض عريض مرتبة وراء المرض الإفرادي الذي يشاركها فيه الطبيعة المتواطئة ، والذين أنكروا الحركة الجوهرية والتبدل الذاتي بنحو السيلان مع بقاء الموضوع على ما حققه المصنف قدس سره فينتج عندهم العلم بحقيقة شيء ، وكذا ينتج عندهم الوجود للنهني وهؤلاء نشأ عنهم نشأة الاختلاف ، و نظروهم مقصور على روية المفاهيم و الصور لا يرون الوجود والمعنى ، فهم في الحقيقة أهل التكثير لا التوحيد إذ يقصر نظرهم عن أن يكون المعنى الواحد الذي هو رابط الصور المتفتنة قبلة قلوبهم ، والوجود الذي هو كعقيد يسك المفاهيم المبطورة على التشتت عن الانقسام نصب أعين أفئدتهم فول وجهك شطره وأعرف قدره - س ر .

(٣) أي الموجودة للمادة - س ر .

إذا كان ضلاً بسيطاً كان علمه بالأشياء صورة بسيطة عقلية تطابق أعداداً بل أنواعاً كثيرة في الخارج ، و تلك الأعداد مع كونها متكثرة المواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية فهي مما يجعل عليها معنى واحد نوعي متحد بها إذا أخذ ذلك المعنى مرسلًا من غير شرط وفيد من وحدة أو كثرة عددية ، وكذا إذا كان العالم قوة خيالية كالفلوات النفسانية الموجودة في عالم الأشباح والأمثال يكون صورتها العلمية صورة متخيلة مطابقة لصورة محسوسة في الحس أو موجودة في المادة بحسب الماهية والحد مخالفة لها في نشأة الوجود والهوية ، وكذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن الإدراكية ، فقد علم أن حقيقة واحدة لنشأت وجودية بعضها أشد تجرداً وأكثر ارتفاعاً عن التكثّر والانقسام ، وعن الوقوع في الحركات و مواد الأجسام ، وإذا جاز أن يكون صورة واحدة عقلية في غاية التجرد صورة مطابقة لأعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي السماء بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة : إنسية تكون هويتها تمام تلك الهويات النفسانية . و ما نقل عن فيثاغورث إنه قال : إن ذاتاً روحانية ألفت إلى المعارف قُلت : من أنت قال : أنا طباعك التام يؤيد هذا المطلب . و أنت يا حبيبي لو تيسر لك الارتفاع إلى طبقات وجودك لرأيت هويات متعددة متخالفة الوجود ، كل منها تمام هويتك لا يعوزها شيء منك ؛ تشير إلى كل واحدة منها بأنها ^(١) وهذا كما في المثل المشهور أنت أنا فمن أنا .

حجة أخرى ذكرها أيضاً في كتاب حكمة الإشراق بقوله : إذا علمت لانهائية الحوادث واستحالة النقل إلى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثة لكانت غير متناهية ، فاستدعت

(١) كما كنت تشير قبل الارتفاع الى البدن بأنالكونك فانيأيه ، و في تشية أمره وقضاء و طره قال تعالى : « نوالله فانساهم أنفسهم » والان حصص الحق وصرت فانياً في باطنيات ذاتك ، و عادلا واضعاً للشيء في موضعه فساكان أناصارهو ، وماكان هو صار أنا . والمثل المشهور الذي أشار اليه كانه حكاية من ربط القرع على رجله لئلا يضل وبقصد نفسه في ازدحام الناس فنام وفكه آخروربط على رجل نفسه واستلقى بجنبه فلما استيقظ الاول ولم يره في رجله قال للآخرأت أنا فمن أنا ، ونعم ما قيل :

كرجله تومي بس ابن جهان جيست ودر هيچ نيم بس ابن فنان جيست

جهات غير متناهية في المفارقات و هو محال .

أقول : قد أشرنا إلى أن وجود النفوس في عالم الغفل ليس كوجودها في عالم الحس متكثرة ذات ترتيب زمني أو وضعي أو غير ذلك ، والذي يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صورة عقلية يكون بها نحو وجودها العقلي أن يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التأثير والفعل أعني بحسب الشدة ، و قد سبق الفرق بين اللانتهى في الشدة واللانتهى في العدة أو المدة ، و ذلك ليس بمحال إنما المحال تحقق جهات غير متناهية في المبادي العقلية بحسب الكثرة والعدة وحيثية الإمكان ؛ فإن جهات الخير والوجوب غير متناهية شدة ، و جهات النقص والإمكان متناهية شدة ، وكذا عدة ^(١) إلا بالقوة في أوقات وأدوار مختلفة كما يعرفه الحكماء .

ثم العجب من هذا ^(٢) الشيخ قدس سره حيث ذهب إلى أن لكل نوع جسماني نوراً مدبراً في عالم المفارقات ، وأن للنفوس البشرية نوراً مدبراً عقلياً . و ذهب إلى أن النفوس أنوار ضعيفة بالقياس إلى النور المفارق ، وأنها بالنسبة إليه كالأشعة بالقياس إلى نور الشمس وأن النور ^(٣) كله من سنخ واحد ونوع واحد بسيط لا اختلاف في أفراد

(١) كذا في النسخة المخطوطة الموجودة عندنا وفي المطبوعة - لا بالقوة - الصحيح على الظاهر كما في المخطوطة .

(٢) ليت شمرى لم لم يحل المصنف رد الصحيح المنقولة من هذا الشيخ العظيم مع أنه ذهب إلى ما ذكره من المذاهب على بطلان النفوس ببا هي نفوس ليس من الإرادات التي أوردتها عليها ، وحلها على بطلان النفوس ببا هي عقل ثم تعجب منه فاورد عليه ما أوردته أن هذا شيء عجاب - ل ر .

(٣) حتى الأنوار المرئية الشمسية والقمرية والسراجية مع الأنوار الجوهرية كالأنوار القاهرة والاسفهدية من سنخ واحد ، فإن تلك الأنوار الجوهرية إذا وقعت في هذا العالم صارت تلك الأشعة المرئية النازلة وكلها نوع بسيط كما قال : لا اختلاف فيها إلا بكمال في نفس الحقيقة ونفس في نفسها ، وكما أن مراتب الحركات السريعة والبطيئة ليست بتخلل سكانات أقل أو أكثر كما يقوله بعض المتكلمين بل الحركة حياة بسيطة في الخارج غير متشابهة بالسكانات متصلة لها أطوار ومرتبات كل منها ممتاز بشيء من نفس ذاتها البسيطة وبعد من السرعة والبطء ، متحد في الهوية الخارجية مع تلك المرتبة كذلك كل من مراتب الأنوار من الضياء والنور والظل وظل الظل ، وهكذا حياة بسيطة غير مختلطة بالظلمات أقل أو أكثر متنازة بشيء من سنخ النور كما في مراتب الوجود على القول المنصور - س ر .

إلا بالكمال والنفس، فإذا كانت نسبة النفوس إلى مبدعها العقلي هذه النسبة فلزم أن يكون وجود ذلك المبدع العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس، وتوهم كمال هذه الأنوار. وحاصل هذا البحث إن وجود النفوس مجردة عن تعلقات الأبدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي، كما أن وجودها في عالم الأجسام عبارة عن تمكثرها وتمددتها أفراداً أو أبعاضاً؛ حتى أن جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ وغير ذلك من الأعضاء، كما أن جزئها الفكري غير جزئها الشهوي، وجزئها الشهوي غير جزئها الغضبي، إلا أن هذه التجزئة بنحو آخر غير تلك التجزئة، وللنفس أحواء من التشرح والتفصيل يعرفها الكالمون، وهي غير تشرح البدن والأعضاء الذي يبتدئ الأطباء والمشرِّحون، وهكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي والحسي له تشرح وتفصيل بنحو آخر، ووجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي إيزاكي مجرد عن الأجسام الحسية دون الخيالية إلا أن ذلك الوجود أيضاً عين الحياة والإدراك، وقد علمت أن الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وسائر الأجسام الطبيعية، وهي حيوان تام متشخص سائر في دارالحيوان ونشأة الجنان. واعلم أن شارح كتاب حكمة الإشراق العلامة الشيرازي زيف

ذكر تنبيهي

هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ قدس سره في نفي قدم النفوس وتقدمها على الأبدان، ونسبها إلى الإقناع بأن كلها مبتنية^(١) على إبطال التناسخ، وزعم أن القول بالتناسخ مذهب قوى بل حق ذهب إليه الأقدمون من الحكماء المعظمين كأفلاطون وغيره، ونحن مع أنا قد رأينا بطلان التناسخ وألهمنا يرهان لطيف على استحالته وفساده، وحلنا كلام أفلاطون والأقدمين على غير ما فهمه القوم

(١) اعلم أن الكينونة السابقة للنفوس على ثلاثة أوجه متصورة: أحدها الكينونة العلنية والقلبية واللوحية في السلسلة الطولية النزولية وهو حق، وثانيها الكينونة العقلية في السلسلة المرضية للعقول بالفعل وللأخبار كما قال على عليه السلام: كنت مع جميع الأنبياء سراً ومع خاتم الأنبياء جهراً، وقال: لى الكرات والرجعات، وسره أن تشخصها بالعقل الفعال الواحد الشخصي، وهذا أيضاً حق متين مرجعه السلسلة الطولية بحسب المقام العقول الصعودية. وثالثها الكينونة النفسية على التناسخ وهذا باطل من أصله في السلسلة المرضية الزمانية - س ر ه -

وحملوه ، ووجهناه إلى غير ما وجهوه كما سيجي ملك ياته في باحث نفي التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في أبحاث هذا الشيخ التحرير في الحواشي بما يؤدي ذكره هاهنا إلى التطويل ، فارجع إلى الحواشي إن اشتبهت أن تسمعها . ثم قال بعد ذلك : وذهب أفلاطون إلى قدم النفوس وهو الحق الذي لا يأنه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، لقوله فإنه لا يخلو من الروح : « الأرواح جنود مجندة فما تعارف ، الحديث ، وقوله فإنه لا يخلو من الروح : « خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام » و إنما قيد ، بألفي عام تقريباً إلى أفهام ^(١) العوام وإلا فليست قبلة النفس على البدن متقدرة و محدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدثه انتهى قوله .

أقول لو كان مراد أفلاطون بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما توهمه لزم منه محالات قوية منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن وتديرها ، وقد علمت أن الإضافة النفسية ليست كإضافة الأجرة والبنوة العارضة ، وكإضافة الربان إلى السفينة ، وكإضافة القرب الدار إلى الدار حتى يجوز أن يزول ويعود تلك الإضافة النفسية والشخص بحاله ، بل النفسية كالمادية والصورية وغيرها من الحقائق اللازمة الإضافات التي نحو وجودها الخاص مما لزمها الإضافة ، و كالمبدعية والإلحائية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها ، فالنفس مادام كونها نفساً لها وجود تعلقي ؛ فإنها استكملت في وجودها وصارت عملاً مفارقاً يتبدل عليها نحو الوجود ، و يصير وجودها وجوداً آخر وتقلب إلى أهلها سروراً ، فلو فرضت وجودها النفسي قديماً لزم التعطيل بالضرورة والتعطيل محال .

ومنها لزوم كثرة في أفراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا بمميزات عرضية وهو محال .

و منها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدء العقلي ينشلم بها وحدة المبدء الأعلى إلى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلاثناهي النفوس المفارقة في الأزل ، وعلى القول بتناهي النفوس ^(٢) القديمة يلزم التناسخ وكثير من المفاسد المذكورة .

(١) وتحقيقاً للمهرى من الاعوام ، فالثنية باعتبار العام الجبروتي والملكوته ، والالقية باعتبار مظهرية كل منهما لآلف اسم من أساء الله تعالى - س . د .

(٢) لان الابدان غير متناهية تعاقباً لمدام انقطاع الفيض فيلزم أن يتردد النفوس

وبالجملة نسبة القول بقدم النفوس بماهي نفوس إلى ذلك العظيم وغيره من أعظم المتقدمين مختلف كذب ، كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدد الطبيعة ودورها ، وسيلان الأجسام كلها ، وزوالها واضمحلالها كما أوضحنا طريقه ، وقلنا أقوالهم فيه . وإن كان مراده بذلك أن لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعلقية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بماهي نفوس ، ولا تناسخ الأرواح وترددّها في الأبدان لأههما باطل كما مر . ثم إن الآيات والأخبار الدالة على تقدم النفوس على الأبدان يجب أن يحمل على ما حملناه (١) .

ثم قال : وقد تمسك أفلاطون عليه بأنّ علّة وجود النفس إن كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلّة التامة ، وإن لم تكن موجودة بتمامها بل به يتم توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علّة وجودها أو شرطها ، لكنّها لا تتوقف وإلاّ وجب (٢) بطلانها بطلانه ، لكنّها لا تبطل

في النهاية فيها ؟ لكن لما كان مذهب المحققين من التناسخية أن النفوس تصد الى عالم النور بعد الفارقة في أول الامر أو آخره ، فإذا كانت النفوس متناهية لزم انقطاع الفيض الا أن يحدث نفوس أخرى للأبدان العادة في الادوار الغير المتناهية ، لكنه خلاف الفرض من جهتين اذ لزم الحدوث وعدم التناهي في النفوس . والمفروض خلافهما ؟ ثم على القول بتناهيها لا يلزم التعطيل لان الأبدان المتناهية في كل وقت نفى بها ، ولذلك قال : كثير من المغاسد المذكورة أي بنوعه لا يشخصه وهو لزوم كثرة متناهية في أفراد نوع واحد من غير مادة ولو احققا ووجود جهات متناهية ولكن كثيرة بعد النفوس - س ر .

(١) من الكينونات السابقة اللاهوتية والجبروتية والملكوية بنحو الوحدة والبساطة وفي الملوكوت الاسفل وان كان لها تفرق وتقدر لكن لاوضع ولاجهة بل لاكثر من ستم تكثر هذا العالم ، فان ذلك العالم كون صوري صرف ، وكل شيء منه صورة شيء من هذا العالم بلامادة - س ر .

(٢) لا نسلم ذلك و انما يلزم لو كان علّة حدوثها علّة بقائها واحدة ، وليس كذلك ؟ يانه : انه قد يكون علّة حدوث الشيء عين علّة بقاءه كالكوثر الشكل للماء بشكل نفسه ، وهنا لا يمكن بقاء المعلول بعد فناء علّة الحدوث ، وقد يكون غيرها كالبناء فان علّة حدوثه البناء وعلّة بقاءه عيس المنصر ، وهنا لا يلزم فناءه من فناءها ، فملة حدوث النفس بماهي نفس مزاج البدن ، وعلّة بقاءها العقل الفعال فتكتفى به في البقاء - س ر .

بطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علقتها الفياضة ، و حضرها إنها غير منطبعة في الجسم بل ذات آلة به ؛ فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها ، بل لا تزال باقية ببقاء العقل المقيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت ، وإذ كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها ، و على هذا لا يكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كقتيلة استعدت لاشتعال من نار عظيمة فتجذب النفس إليه بالخاصية أو البدن إليها كالمقناطيس والحديد ، و ليس من شرط جذب المقناطيس للحديد أن يكونا موجودين معاً انتهى .

أقول : إننا سنبين كيفية حدوث النفس و تعلقها بالبدن ، و ما ذكره إشكال ستقف على حلّه ، و هو احتجاج صحيح على قدم كلّ بسيط الحقيقة و يلزم منه قدم المفارق ، و كذا النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي الذي هو صورة من صور ما في علم الله ، و شأن من الشؤون الإلهية ، و قد علمت أن وجود النفس ونفسيته شيء واحد ، و هي بحسب هذا الوجود صورة مضافة إلى البدن متصرفّة فيه ، لأنّ إضافتها إليه و تصرفها فيه من العوارض اللاحقة التي هي بعد وجودها حتّى يزول و يعود كالأضافة التي بين المقناطيس والحديد كما زعمه ، فالذي يحوج إلى البدن هو وجودها التعلقي و جهة نفسيّتها وتصرفها فيه و استكمالها به ، و هذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث بحدوث البدن ، و كما تحدث بحدوثه تبطل بطلانه ، بمعنى أنها تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية ، و ينقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالها الجوهرية المتوجهة إلى الغايات ، و فناء^(١) الشيء إلى غايته الذاتية و مبدئه أشرف وأولى له . قوله : و إلّا وجب بطلانها بطلانه مسلم و حق . و قوله : لكنّها لا تبطل بطلانه للبراهين الدالة على بقائها إلى آخره إن أراد به بقاء النفس بما هي نفس معينة فشيء من البراهين التي وجدناها لا يدلّ إلّا على أنّ ما يكون موجوداً بسيط الحقيقة لا يمكن أن يبطل ، و أما النفس بما هي نفس و كذا كلّ صورة و طبيعة مادية محصّلة للجسم فليست بسيطة الهوية .

(١) كما قيل :

از وجودم میگزیزم در عدم در عدم من شاهم و صاحب علم

و فيه الدعاء : يا من خلق الاشياء من العدم - س ر ه .

فإن قال قائل : إنه يلزم مما ذكرت إن كل نفس لم تبلغ في وجودها إلى مقام العقل البسيط فهي هالكة بهلاك البدن ودنوره ؛ فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الأبدان إلا نادراً قليلاً في غاية الندرة .

فنقول : إن للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتان أخريان : إحداها النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعة ، والأخرى النشأة العقلية ، فالأولى للمتوسطين والناقصين ، والأخيرة للكاملين المقربين .

قوله : وعلى هذا لا يكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرفها
إيضاح وتأکید إلى آخره اعلم أن هذا كلام من يفرق بين التصرف الذاتي الطبيعي و بين التصرف الصناعي المرضي ؛ فوقع في هذا الإشكال الذي يناه الاشتباه بين أخذ ما بالذات مكن - ما بالمرض - وذلك لأن حقيقة النفس وماهيتها ليست كما تصوّرناها من أن لها في نفسها لنفسها وجوداً تاماً ، وقد عرض لها بعد تمام وجودها التي يخصها أن تتصرف في جسم من الأجسام وتديره وتحركه وتنميه وتكمله وتطعمه وتسقيه ، كمن تصرف في بناء أو غرس شجرة يقوم بتكميله و تعميره بإدخال أجسام أخرى كالتراب والماء إليه حتى يبلغ إلى كماله فيكمله ، ويستكمل هو أيضاً تكميلاً واستكمالاً عرضيين خارجيين عن هويته ذاته ، هيئات إن النفس مادامت هي نفساً لها وجود ذاتي تعلقي هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي إلى البدن ، متقومة بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به ، متعلقة به ضرباً من التعلق .

وبالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي و هو نحو موجودية النفس ، كما أن تكميل الصورة للمادة تعلق ذاتي لها و هو نحو وجودها ، وكما أن حلول المرض كالبياض في الجسم هو نحو وجوده ، ولا يلزم ^(١) من ذلك أن يكون النفس ولا الصورة

(١) لما سبق أن الاضافة معتبرة في وجودها لا في ماهيتها حتى تصير مضافة ، ومعظم الامر أن لا يفهم من التعلق والتصرف ونحوهما معانيها المصدرية وحائتها اللغوية والعرفية العامة بل حقائقها العرفية الخاصة كأن يفهم من التعلق نفس مقام الطبع من النفس ، وهذا كما اصطلاحنا أن نقول الربط والفقر والاضافة الاشراقية ونريد بها الوجودات الحقيقية من حيث أنها متعلقات بذرى الحق تعالى متديلات بعرض ، لا معانيها المصدرية و الاضافة - س ر -

ولا العرض واقعة تحت مقولة المضاف لما علمت سابقاً ، فزوال التصرف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها ، أو مساوق له إلا أن يستحيل إلى مقام صار وجودها بعينه هو وجودها لذاتها أو لعقلها المفارق ، وحينئذ لم يكن نفساً بل شيئاً أرفع وجوداً منها كما أنها قبل بلوغ الصورة الطبيعية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي^(١) إلى مقام النفسية كان شيئاً أخس وجوداً وأدون مرتبة من النفس .

و أما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس على البدن من أنها لو تقدمت على البدن لكان شيء واحد مفارقاً ومخالطاً للمادة ، ومحال أن يكون الشيء الواحد مفارقاً ومخالطاً ، فمحال تقدم النفس على البدن . فغير صحيح على هذا الوجه ، لا لما ذكره جماعة من أهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع والمطارحات : من أن النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجري فيه ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور والأعراض ؟ ولا لما قيل : إن المخالطة ليست إلا للعلاقة البدنية ، فلا يلزم مما ذكره القائل إلا كون شيء واحد مجرداً عن العلاقة وذا علاقة ؟ وهذا على هذا الوجه إنما يمتنع إذا كان التجرد والعلاقة وقعا معاً فيستحيل اجتماعهما ؟ أما العلاقة في وقت والتجرد وقت آخر فهو غير محال بل واقع كمال للنفس قبل الموت وبعده . أما بطلان الأول فلما علمت أن النفس في أول حدوثها صورة مادية ثم تصير مجردة فثبت كون شيء واحد مخالطاً ومفارقاً فليجز في عكسه ، وأما بطلان الثاني فلأن نسبة النفس وعلاقتها بالبدن هذه العلاقة أمر ذاتي لها ، وهو نحو من أنحاء وجود الشيء بالذات ، ولهذا قسموا الجوهر إلى أقسام هي أنواع محصلة لمقولة الجوهر ، وعدوا من تلك الأنواع النفس نوعاً قسيماً للعقل ، فعلم أن النفس ليست ذاتاً شخصية تامة مفارقة الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه بإضافة زائدة عليه .

(١) أي النفس بالمعنى المتعارف هو المبدء الذي هو صاحب الغدوم والعظم ، أو الاول الاولي أو نحوهما من التغيرات ؛ والا فالصورة الطبيعية بل ما قبلها التي في الإنسان في طريق حركته وعبارة أخرى بها هي جنس لا بها هي طبيعة متعملة كما أشار إليها بقوله : وهي كمال أول لجسم طبيعي من مراتب النفس عند المصنف قدس سره . نعم هي بها فقط وبها واقعة عن الحركة بل الصورة الحيوانية التي هي أعلى منها بها كذلك ليست من مراتب النفس الانسانية المطلقة - س ر ه .

فالحل والتحقيق كما ذهبنا إليه من أن كون الشيء مفارقاً عن المادة ومخالطاً لها إنما يستحيل فيما لا يتبدل أنحاء وجوداته ونشأته ، فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود ، ومع التعلق نحو آخر وبعد التعلق بنحو آخر ، وليس بين هذه الوجودات الثلاثة مباينة تامة لأن بينها علية^(١) و معلولية ، و وجود الملة لا يفائر وجود المعلول إلا بالكمال والنقص ، ولا وجوده يفاير وجودها إلا بالنقص والكمال فتأمل .

و بالجملة فللنفس الإنسانية نشأت بعضها سابقة و بعضها لاحقة ، فالنشأت السابقة على الإنسانية كالحيوانية والنباتية و الجمادية والطبيعة العنصرية ، والنشأت اللاحقة كالعقل المنفعل ، والذي بعده العقل بالفعل ، وبعده العقل الفعّال وما فوقه .

(١) ان قلت : اذا كان منظور هذا الفاضل الزام التسلسل كفى فيه اخذ حيثة الحدوث اذ الكلام في الحادث الثاني والثالث وهكذا الكلام في الحادث الاول في الاحتياج الى العلة فلا حاجة الى اخذ حيثة البساطة بل يلزم التسلسل على تقدير كون تلك العلة مركبة ، مع أنه لم يورده عند قوله : ولا جائز أن تكون تلك العلة مركبة الخ .

قلت : لا يلزم التسلسل على تقدير كون علة الحادث مركبة ، وينكشف جليلة الحال بذكر بعض مما نقل عنه في الامور العامة ، قال الفاضل بعد ذكر الدليل : و يلزم منه أن تكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها أيضاً والالكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحاً من غير مرجح ؟ فلو كانت بسيطة يوجب لاجل حدوثها حدوث علتها ، ولاجل بساطتها بساطتها ، ولزم التسلسل لتركيبه من علل ومعلولات غير متناهية ؟ بخلاف ما لو كان علة الحادث مركبة خارجية فانه لا يلزم التسلسل المتتبع لجواز تركيبها من أمرين قديم وحادث ، و يكون الحادث منها شرطاً بعده بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة ، والشرط جاز أن يكون عديمياً فلا يجتمع اذن امور موجودة و لها ترتب العلية و المعلولية الى غير النهاية انتهى ما أردناه من كلامه ، نعم يرد انه طول المسافة ، فان النفس لما كانت بسيطة عنده كما صرح في آخر كلامه بقوله : لكن النفس يستحيل أن يكون مركبة كفى أن يقال : لو كانت النفس حادثة و هي بسيطة أيضاً لافتقرت من حيث أنها حادثة الى علة اخرى حادثة ، ومن حيث أنها بسيطة الى أن يكون علتها بسيطة الخ ، و هو قد أوقع التردد بالبساطة والتركيب في علتها ، ونحن في نفسها من أول الامر . و أيضاً فيما ذكره بقوله : أما الاول فلانه الخ غنى عما ذكره بقوله : و هذه العلة اما أن تكون موجودة الخ - س ر .

قد تمسك بعض الأفاضل على قدم النفس بأنها لو كانت حادثة
 نقل كلام تشييد مر ١ لا فتقرت إلى علّة بها يجب وجودها ، وهذه العلّة إما أن تكون
 موجودة قبل حدوث النفس أو لا يكون كذلك ، والأوّل يقتضي أن تكون النفس موجودة
 قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علّته التامة وهو محال . والثاني لا يخلو إما أن
 تكون تلك العلّة بسيطة أو مركّبة ، لا جائز أن تكون بسيطة وإلا لا فتقرت من حيث
 أنها حادثة إلى علّة أخرى حادثة ، ومن حيث أنها بسيطة إلى أن تكون علّتها بسيطة ،
 أما الأوّل فلاّنه لو لم يكن للحادثة علّة حادثة لكان إما أن لا يفتقر إلى علّة أصلاً وهو
 ظاهر البطلان ، أو تكون مفتقرة إلى علّة دائمة وحينئذ يكون وجوده في بعض الأحوال
 دون بعض ترجيحاً من غير مرجح ، وبطلانه ظاهر أيضاً . وأما الثاني فلاّنه لو كان للبسيط
 علّة مركّبة فإن استقل كل واحد من أجزائها بالتأثير فيه فلا يمكن استناد المعلول
 إلى الباقي ، وإلاّ إن كان له تأثير في شيء من المعلول وللباقي تأثير في باقية كان المعلول
 مركّباً ؟ وإن لم يكن لشيء منها تأثير فيه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلّة
 فإن كان عديمياً لم يكن مستقلاً بالتأثير في الوجود ؟ وإن كان وجودياً لزم التسلسل في
 صدوره عن المركّب إن كان بسيطاً ، وفي صدور البسيط عنه إن كان مركّباً ؟ وإن لم يحصل
 بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكلّ مؤثراً وقد فرض مؤثراً هذا خلف ؟
 لا جائز أن تكون تلك العلّة مركّبة لما تقدم أن كلّما علّته التامة مركّبة فهو مركّب ،
 لكنّ النفس يستحيل أن تكون مركّبة فلا تكون علّتها كذلك انتهى كلامه .

قال العلامة الشيرازي معترضاً عليه : لا يخفى إن كلامه مبني على امتناع صدور
 البسيط عن المركّب ، وقد علمت ما عليه في أواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز
 أن يكون للشيء البسيط علّة مركّبة .

أقول : قد علمت منافي كلامنا على القاعدة المذكورة أجوبة جميع ما ذكره هو : ره ،
 وحلّ ما عقده في تجويز تلك القاعدة وتصحيحها من النقض الإجمالي على حجة فساها ،
 والمنافضة والمعارضة في مباحث العلّة والمعلول من هذا الكتاب ، فارجع إلى النظر فيها
 إن اشتبهت حتّى يظهر لك حقيقة أن المعلول البسيط لا يمكن أن يكون له علّة مركّبة ،

ومع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس ، لأنها غير بسيطة الحقيقة ، وكذا كل ما يوجد في الزمان والحركة كالتطائع الصورية وغيرها والله ولي الإيعام .

فصل (٤)

في أن النفس لا تقلد بفساد البدن

استدل الحكماء عليه كما قرره الشيخ وغيره : بأن النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن ؛ فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الوجود أو لأحدهما تقدم على الآخر ؛ فإن كانا معاً فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الماهية أولاً في الماهية ؛ والأول باطل وإلا لكانت النفس والبدن مضافين لكتنهما جوهران هذا خلف ؟ ، وإن كانت المعية في الوجود فقط من غير أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر فعدم كل منهما يوجب عدم تلك المعية لها ولا يوجب عدم الآخر ؟ وإما أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر في الوجود فلا يخلو إما أن يكون المتقدم هو النفس أو البدن ، فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما أن يكون زمانياً ^(١) أو ذاتياً ، والأول باطل لما ثبت أن النفس ليست موجودة قبل البدن ، وأما الثاني فباطل أيضاً لأن كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء ؛ إذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن العلة كافية في إيجابه فلم تكن العلة علة بل جزءاً من العلة هذا خلف ؟ فإن لو كان البدن معلولاً للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس ، والتالي باطل لأن البدن قد ينعدم لأسباب آخر مثل سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فباطل أن يكون النفس علة للبدن . وباطل أيضاً أن يكون البدن علة للنفس لأن العلل أربع ، ومحال أن يكون فاعلاً لها فإنه لا يخلو إما أن يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته أولاً مرزائد على جسميته ، والأول باطل وإلا لكان كل جسم كذلك ، والثاني أيضاً باطل أما أولاً فلما ثبت أن الصورة المادية إنما

(١) احتمال الزمانية مع اختيار الشق الذي هو احتياج أحدهما إلى الآخر لاستيفاء

الاحتضالات . فإن الأشارة بيجوزون تخلف المعلول عن العلة أو تخلف العلة إياه

تفعل ما تفعل بواسطة الوضع ، وكلما لا يوجد ^(١) إلا بواسطة الوضع . استحال أن يفعل فعلاً مجرداً عن الوضع والحيز . وأما ثانياً فلأن الصورة المادية أضعف من المجرد القائم بنفسه ، والأضعف لا يكون سبباً للأقوى . ومحال أن يكون علة قابلية لما ثبت أن النفس مجردة ومستغنية عن المادة . ومحال أن يكون البدن علة صورية للنفس أو غائية فإن الأمر أولى أن يكون بالعكس ، فإن لم يكن بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت أصلاً ؛ فلا يكون عدم أحدهما علة لعدم الآخر .

فإن قيل : ألتزم جعلتم البدن علة لحدوث النفس - والحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم - فإذا كان البدن شرطاً لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها .
 قالوا : ^(٢) إننا قد بينا أن الفاعل إذا كان منزهاً عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد أن كان غير صادر فلا بد وأن يكون وجوده في ذلك الوقت لأجل أن شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ، ثم إن ذلك الشرط لما كان شرطاً للحدوث وكان غنياً في وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدم الشرط مؤثراً في عدم ذلك الشيء ، ثم لما اتفق ^(٣) أن يكون ذلك الشرط مستعداً لأن يكون آلة للنفس في تحصيل كما لا تنهاه النفس لذاتها مشتاقة إلى الكمال ، لا جرم حصل لها شوق طبيعي إلى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الأصح ، و مثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه علة لعدم الحادث . هذا صوره ما فرده المتأخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبقته .

أقول : وفيه مساهلات وموضع أنظار ، أما في الاستدلال فنقول : إن القول بأن

(١) فها هنا لا يتصور الوضع من وجهين : أحدهما أن المعلوم لا يتصور الوضع بالنسبة إليه ، و ثانيهما أن الجرد لا وضع له وإن كان موجوداً - س ر هـ .

(٢) حاصله أن الشرط إنما هو شرط الإضافة من الفياض المطلق لللا يلزم التخصيص بلا مخصص ، و أيضاً الحدوث ليس الوجود المحمولى للشيء بل بمدية الوجود للمدغم كأنه الصل المشترك بينهما ، سلمنا أنه الوجود لكنه الوجود العارض لوجود الشيء . و أيضاً الشرط شرط لتمامه لا لاصل الوجود - س ر هـ .

(٣) ينشأ هذا الشرط وهو البدن كما هو شرط حدوث النفس كذلك محل تصرفها بخلاف مثل حركة الفلك فإنها شرط وليس محل تصرفها ، فقه أشار إلى بيان آخر في الجواب بأن البدن شرط الاستكمال - س ر هـ .

الصحابة بين النفس والبدن مجرد معرفة اتفافية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل ، ومعتقد
 سخيف ، كيف وهم قد صرحوا بأن النفس صورة كمالية للبدن ، وقد عرفوه بأنها كمال
 أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة ، وحكموا بحصول نوع طبيعي له حد نوعي من جنس
 وفصل ذاتيين كالإنسان والفلك وغيره ، ومثل ذلك التركيب يمتنع أن يكون يحصل من
 أمرين ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية .

فالحق أن بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضافين ؟ ولا كمعية معلولي علة
 واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط وتعلق ؟ بل كمعية شيئين متلازمين بوجه كالمادة
 والصورة ، والتلازم الذي بينهما كما علمت في مبحث التلازم بين الهولي الأولي والصورة
 الجسمية ، فلكل منها حاجة إلى الآخر على وجه غير دائر دوراً مستحيلاً ، فالبدن يحتاج
 في تحقيقه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها ، ^(١) والنفس مفترقة إلى البدن لا من
 حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعيينها الشخصية وحدوث هويتها النفسية .
 إذا تقرر هذا فنقول : قولهم : فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما
 زمني أو ذاتي .

قلنا : إن تقدمها على البدن ذاتي .

قولهم : لو كان كذلك لامتنع عدمه إلا بعدمها ،

قلنا : الأمر هكذا فإن البدن بما هو بدن مستعد امتنع عدمه مع وجود النفس ،
 ولا وجوده مع عدمها ، والذي يبقى بعد النفس وما يجري مجراها في نوعها على الإطلاق
 ليس يبدن أصلاً بل جسم من نوع آخر ، بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس ،
 والنفس شريكة علة البدن .

فليس لأحد أن يقول : لو كانت النفس علة للبدن لم تكن في فعلها مفترقة إلى البدن ؟

(١) أي حقيقتها العقلية بقرينة المقابلة أو البراد الاطلاق بحسب مراتبها في

استكمالها الجوهرية وفي استانها الزمانية فان فيها أصلاً محفوظاً لا يقدح تبدلها في
 بقائه ، وعلى أي التقديرين ليس البراد المطلق بمعنى الفرد المنتشر من النفوس الكثيرة
 أو المفهوم الكلي الصادق عليها بما هو مفهوم حكما في صورة ما بالنسبة إلى الهولي
 الأولي أيضاً - س ر ه .

لأن^(١) توسيط المادة بوضعها في تأثير الفاعل في تلك المادة غير معقول ، فإذا لم تكن النفس في فعلها ولا في ذاتها مفتقرة إلى المادة لم تكن نفساً بل عقلاً .

لأننا نقول : النفس وكل صورة سواء كانت مادية الوجود أو مادية الفعل فإنما يؤثر في نفس تلك المادة وحالاتها لأعلى وجه الاستقلال أو بخصوصها بل على وجه الشركة مع الأمر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة ، فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع الحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت علّة مقيمة للبدن ، وهي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة إلى البدن افتقار الصورة في أحوالها المشخصة إلى المادة القابلة .

و قولهم : والثاني أي كون البدن علّة للنفس باطل لأن العلل أربع الخ .

قلنا : نختار إن البدن علّة مادية للنفس بما هي لها وجود نفساني ، وقد سبق أن نفسية النفس أي كونها بحيث تنصرف في البدن وتستكمل أمر ذاتي لها ووجود حقيقي لها ، وليست النفسية لهذا الوجود كالموارض التي تلحق الشيء بعد تمام ذاتها وهويتها ، بل كونها نفساً ككون الصورة صورة والمادة مادة من حيث أن المسمى والمفهوم الإضافي موجود بوجود واحد ، وككون الواجب صانع العالم ، وكما أن عالمية الباري بالأنشاء وقدرته على الكل ليست بأمر زائد على ذاته ؛ فكذا نفسية النفس مادام وجودها هذا الوجود التديري ليست بأمر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم والماهية .

فقولهم : في نفى كون البدن علّة مادية إن النفس مجردة ، والمجرد مستغن عن المادة . فنقول : المجرد وهو الذي يكون عقلاً بالفعل لا تعلق له بالأجسام أصلاً وليست النفس كذلك ؟ فالدليل المذكور إن أقيم على أن الذات العقلية التي وجودها وجود عقلي لذاتها ولا تعلق لها بالأجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح ، ولكن كون الشيء عقلاً مفارقاً ينافي كونه نفساً مدبراً للبدن الجزئي المعين على وجه يتفعل ويستكمل به ضرباً من الأفعال والاستكمال . وقد علمت أن ليس بين النفس والبدن مجرد معية

(١) والعال ان تأثير القوى الجسمانية بشاركة الوضع لا يتصور لها بالنسبة الى

مواد أنفسها أسند الاشراقيون هذه الانارة الى الصور النوعية المفارقة اعنى اصحاب الاصنام وقصر في مبحث المثل من الامور العامة اسناد الشيخ الاشراقي التغذية والتنبية والتصوير في النبات الى صاحب صنه - س ر ه .

كالجهر الموضوع بجنب الإنسان بل هي صورة كمالية للبدن ونفس له و يترتب منها نوع طبيعي ، و مثل هذا الأمر كيف يكون مفارقاً عن الأجسام ؟ والمفارق ليس وجوده هذا الوجود التعلقي ، وليس كون البدن آلة لها ككون المنحت و المنشار آلة للنجار حتى يستعملها تارة و يتركها أخرى ، والذات المستعملة هي كما هي من قبل و من بعد ، ولا كونها في البدن ككون الرّبان في السفينة و صاحب الدار في الدار ، تدخل فيها و تخرج عنها و السفينة بحالها و الدار بحالها ، فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس مادام وجودها النفساني بعد البدن . نعم قد دلّ على أن الجوهر المفارق العقلي غير فاسد بفساد البدن .

بقي النظر في أن النفوس بعضها أو كلها هل يستحيل وجودها إلى وجود جوهر لا تعلق له بالجسم ، ولا حاجة إلى استعماله والاستكمال به . وفي الكلام في كيفية هذا التحول والأغلاب الجوهرية ، وطروء حالة بها يصير الجوهر المتعلق الوجود بالمادة جوهرًا مفارقاً عنها ، و ستعلم كيفية هذا عن قريب .

و أمّا الذي ذكره من أن الفاعل إذا كان منزهاً عن التفسير كان صدور الفعل عنه في وقت دون ما قبله موقوفاً على شرط ، و شرط الحدوث لأمر غني في وجوده عن ذلك الشرط استحالة أن يكون عدمه مستلزماً لعدم ذلك الفعل أو مؤثراً فيه ، كلام لا فائدة فيه ، فإن حدوث (١) الشيء ليس إلا وجوده الخاص به ، و ليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون شرطها غير شرط الوجود ، بل شرط الحدوث و شرط الوجود واحد ، فإذا عدم (٢) الشرط عدم المشروط .

و أيضاً لا معنى لكون أمر مادي استعداداً أو شرطاً لوجود جوهر مفارق الذات

(١) ليس كذلك فإن الحدوث هو الحد المشترك بين الوجود والعدم ، وليس وجوداً ولا عدماً و تنقسم في الأمور العامة في دفع شبهة من نفى التأثير والتأثر في حال الحدوث لأن في حال الوجود ولا في حال عدمه ، و قوله : وليس صفة زائدة ممنوع كيف ؟ و سنخ الوجود ممرى عن الحدوث فشرطها ليس شرطه ألا ترى أن علة الاربعة ليست علة الزوجية مع أنها لا تنفك عن لازمها - س ر .

(٢) ممنوع إذ علة الحدوث قد تكون غير علة البقاء كما في علة حدوث البناء و علة بقاءه ، فهنا شرط حدوث النفس البدن ، و علة بقاءها العقل الفعال - س ر .

فني الوجود عن المواد وأحوالها كما هو عندهم . وبالجملـة استمداد ^(١) المادة لا يكون إلا لما يكون حالاً من أحوالها ، ولا معنى لكون الشيء مستعداً لأمر مـباين الذات عنه ؟ فكن مترقباً لما يتلى عليك إنشاء الله تعالى .

فصل (٥)

في أن (٢) الفساد على النفس محال

ذكروا في بيانه حجتيـن : إحداهما إن النفس ممكنة الوجود ، وكلّ ممكن فله سبب في وجوده فللنفس سبب ، والسبب مادام يبقى موجوداً مع جميع الجهات التي باعتبارها (١) خلاصة الاشكال من وجهين :

أحد هما : انه كيف يكون وجود جوهر مفارق مرهوناً باستمداد خاص ووقت خاص مع تساوى نسبه الى كل الاوقات وتجرده عن كل المواد ؟
وثانيهما : ان المستعده لا بد أن يكون حالاً من أحوال الستمد متصلاً به و الستمد مستكملاً بذلك الستمده و المفارق مباين الذات عن المواد والاجسام فكيف يكون حالاً لها ؟ و بالحقـيقه هذا هو الاشكال الذي سينقله عن أفضل التأخرين المحقق الطوسي قدس سره في اليماد المشرقي ، ولهذا قال : فكن مترقباً ، و أقول : هذا كلام حق و اشكال صعب لكن بعضه مشترك الوردود عليهم وعليه قدس سره كما سيثير اليه في موضعين من أن الوجود التجردى الروحاني في البقاء كيف حدث ؟ وما هو جوابه من أن العادث وجود الرابط بينهما فهو جوابهم ، ولكن أين الثريا من الثرى ؟ اذ يلزم عليهم قدم النفس ذاتاً اذ العادث اضافة مقولية لها لا ذاتها وعلى طريقته قدس سره من أنها جـسانية العـدوث روحانية البقاء ، و أنها في أول الامر كالطبائع السبالة ، و أن الاضافة وجودية اشرافية حادثة ذاتاً في أول الامر وان انسلخت في آخر الامر عن الزمان ، ولا يـصلق على وجودها البضى والعال و الاستقبال بل جميع الازمنة و الزمانيات بالنسبة اليها تصير كالان والامكنة والمكانيات كالنقطه وكيف لا ؟ وهذا كذا بالنسبة الى مدركاتها الكلية فضلاً عن ذاتها المجردة ، و أيضاً على طريقته هي ذات أطوار وشؤون ذاتية و على طريقتهـم ليس لها الامقام واحد هو مقام التجرد ، و أما انه ما حامل استمداد وجودها التجردى البقائى ؟ فيحقيقه عنقريب - س د .

(٢) ماضى كان محالية الفساد عليها بفساد البدن وهاهنا محالية الفساد عليها مطلقاً

كان سبباً استحالة انعدام السبب كما سبق ذكره في مباحث العلّة والمعلول ، فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها أو شيء من أجزائها سببها التام ، والأَسباب أربعة : ويستحيل انعدامها لانعدام سببها الفاعلي لأن السبب الفاعلي لها كما سنبين جوهر عقليّ مفارق الذات من جميع الوجود عن المادة فيمتنع عدمه ، لأن الكلام فيه كالكلام في النفس . ومحال أن يكون انعدامها لانعدام السبب المادي ، لأننا قد بينا أن النفس ليست مادية بل مجردة . ومحال أن يكون لعدم السبب الصوري لأن صورة النفس بعينها ذاتها ، ولأن الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فإن كان لعدم صورة أخرى لزم التسلسل . ومحال أن يكون لعدم السبب التامّي لهذا الوجه أيضاً فيمتنع عدم النفس مطلقاً . وأما الصور والأعراض التي يصحّ عليها ذلك العدم فذلك لصحة^(١)

(١) حتى الفاعلية وهما أشكال ظاهر الوجود ، وقد نقله السيد المحقق الداماد عن المحقق الطوسي قدس سره في القسّات ، و قد وصفه السيد قدس سره بأنه من مستصغبات العقد التفضيلية ، وهوانه إذا عدم شيء في العالم لزم منه عدم الواجب تعالى عن ذلك لأن عدم ذلك الشيء إما لعدم شرطه أو شرط علته أو لعدم جزء علته ، والكلام في عدمه كالكلام فيه حتى ينتهي إلى الواجب تعالى لأن الموجودات بأسرها ينتهي في سلسلة الحاجة إلى الواجب تعالى . والجواب : أن عدم الحادث ينتهي إلى عدم مرتبة وقطعة من حقيقة متجددة بالذات كالطبيعة الجوهرية السالبة الوجود عند المصنف ، و كالحركة الوضعية الفلكية عند القوم ، وتلك الحقيقة كل واحد منها ضروري العدم عند وجود حد آخر بلا حاجة إلى علة أخرى ، كضرورة عدم يوم الجمعة في يوم الخميس و يوم السبت ، فإذا انتهى عدم الحادث إلى عدم تلك المرتبة من تلك الحقيقة السالبة الوجود يقال : عدمها ذاتي - والداتي لا بطل - فلا ينتهي إلى عدم الواجب تعالى ، فالجاعل جعل نفس ذاتها جعلاً بسيطاً لأنه جعلها متضمنة متجددة ، والسيد قدس سره أشار أولاً إلى ما ذكرناه و ثانياً إلى تحقيق آخر بقوله : فاذن يجب علينا أن نقطع وريد الشبهة ، ونجب عرق الاعضال فنقول : ما حققناه لك أن حدوث و الزوال في عالم امتداد الزمان لا يتصحح إلا بالانتهاء إلى طبيعة متجددة متصرمة يكون طباع جوهراتيات اتصال التجدد والتصرم ، وسيلان استمرار حدوث و البطلان من غير استناد في الانقضاء و التصرم إلى علة خارجة عن ذاتها بضمن للتأمل المخرج من هذه المضائق ، ولكننا سنألف الآن بياناً طارفاً من سبيل آخر فاعلم أننا ينصّ الأمر هناك على من بتوهمات الفاسدة بحسب أن العدم الطاري على الشيء الكائن الفاسد في الزمان حادث متجدد في متن الواقع ، وطرو العدم عبارة عن تجدد البطلان .

العدم على أحد أسبابها حتى الفاعلية ، لكون فاعلها القريب جائز العدم لأن حدوثها لأجل أمرجة مختلفة يفيد استعدادات مختلفة ، وقد سبق أن الأمر هاهنا ليس كذلك .

بعد التقرر ، وأن انعدام الشيء الزماني انما هو بارتفاع وجوده الحاصل في زمن حصوله من تلقاء الجاعل الموجب عن وهاء التحقق عن زمان الحصول ، وأن العدم فعل الفاعل ، والفاعل فاعل البطلان ، وأن عدم حصول الشيء في زمان ما غير متحقق الصلح الا في ذلك الزمان ، ومع تحققه لاجله ، و أن انتفاء المانع مقدم على وجود المعلول بالذات تقدماً بالطبع لكونه من أجزاء علته النامة ، وشيء من تلك الاوهام ليس له في عالم العقل من نصيب ، ولا في اقليم الحكمة من خلاق ، وان في التكلفين والتفلسفين أقواماً وعشائر تلك أمانيهم ، ومن هو على بصيرة في أمره يعلم أن ما يحدث ويتجدد ويقع فيه الفعل والقبول يكون لامعالة شيئاً ما يعبر عنه بالليسية والانتفاء بل هو سلب محض وليس صرف لا يخبر الا عن لفظه ولا يروم بفهمه الا أنه ليس في الحصول أمراً أصلاً ، وانما طر والعدم على الكائن الزماني هو سلب وجوده في الزمان العاقب سلباً صرفاً ، ثم قال : أفليس من المنصرح أن ارتفاعه عن زمانه في قوة اجتناع النقيضين وعن الزمان البدي غير مقبول اذ لم يكن متحققاً قط ؟ فاذن قد استوى واستبان أن الزوال حقيقة انقطاع اتصال الفيزان لدم الاناضة الابقية المعبر عنها في القرآن الحكيم والتنزيل الكريم تارة بالحفظ ودلا يؤده حفظهما ، وتارة بالامساك وديسك السماوات والارض أن تزولا ، وانه لا عدم الا وهو أزل في وان طر والعدم على الحادث الزماني انما معناه الحصول تفصيص وجوده بزمان مام محدود في جهة النهاية بعد بينه كما هو محدود في جهة البداية كذلك ، وذلك الوجود المحدود بعدى الطرفين غير مرتفع لاعتن المعمر واعتن ذلك الزمان المحدود في الجهتين ، ثم قال : فاذن قد بزغ أن العدم اللاحق بالكائن الفاسد أزل في صبح استناده الى عدم تحقق العلة النامة لحصول الوجود في الزمان العاقب من بدو الامر في الازال والاباد راساً ، كأن العدم السابق قبل حصول الوجود الحادث في الزمان الاول أيضاً كذلك ، لا أنه متجدد مستند الى انتفاء جزء مامن أجزاء العلة النامة للوجود الحاصل في زمان الكون ؛ فان العلة النامة لذلك الوجود ولاي وجود قد دخل في التحقق غير متغية أبداً ، وانما الصحيح ان العلة النامة لتفرما مفروض وجود مام قد غير داخل في التحقق من بدو الامر أزالا وأبداً ، والدميات الازلية سابقة كانت أولاخة من حاشيتي الوجود الكائن في زمان بطلية متسلسلة في العلية والمعلولة على الجهة الالاقفية بياهي متشكلة في لحاظ العقل ، متناثرة بحسب الاضافة الى السلكات لا الى نهاية اخيرة يقف الامر عندها فليستين انتهت كلماته النورية . و انما قلنا ها بطولها مع كونه خروجاً عن طور هذه العاشية لاشتغالها على تحقيقات شريفة نافعة في هذا المقام ، وفي مقامات آخر فليدرك بعد غوره وليد عن حسن طوره . س ر .

وثانيتهما ^(١) إن كل متجدد فإنه قبل مجده ممكن الوجود المتجدد وإلا لكان متمماً ، والممتنع غير موجود فإن المتجدد غير المتجدد هذا خلف . ومعنى بهذا الإمكان الاستعداد التام على ما عرفت ، وذلك الاستعداد التام يستدعي عللاً لأن الذي يوجد فيه إمكان وجود الشيء هو الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء أي استعداده القريب . إذا ثبت ذلك فنقول : النفس لو صح عليها العدم لوجب أن يكون هناك شيء يوجد فيه إمكان ذلك الفساد ، وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فإن النفس لا تبقى ذاتها مع الفساد ، والذي فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد ، فإن ذلك الشيء مادة النفس ، فيكون للنفس مادة ؟ فننقل الكلام إلى تلك المادة فإن صح عليها الفساد احتاجت إلى مادة أخرى ولزم التسلسل وهو محال . وإذا انقطع التسلسل فذلك السنخ الباقي مما لا يجوز عليه الفساد والعدم ، وهو جزء النفس ولا يكون جزئها الباقي ذات وضع وإلا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية ، ولكانت ذات وضع وحيز وهو محال كما بين ، وإذا كان ذلك الشيء الذي ثبت بقاءه مجرداً عن الوضع والحيز قابلة للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بعينها إذ لا نعني بالنفس إلا جوهر مجرداً قابلاً للصور العقلية ، فالنفس لا يصح عليها العدم .

فإن قيل : أليست لها مادة توجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز أن يحصل في تلك المادة قوة فسادها .

فنقول : الفرق ثابت لأن الذي فيه قوة الحدوث هو البدن ؛ وذلك مما يصح أن يبقى مع الحدوث ، أما الذي يوجد فيه قوة الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقياً مع فساد النفس ، وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس ، فظهر الفرق بين البابين . هذا ما في مسغورات القوم ، والحجتان إنما تنهضان دليلاً على امتناع الفساد على جوهر بسيط مباين الوجود عن المادة و لواحقها لأعلى امتناع فساد ما وجوده هذا الوجود الارتباطي

(١) حاصله أن الفساد أمر متجدد وكل متجدد كونه ما كان أو فساداً مسبق بعامل استعداد ،

وحامل استعداد فساد النفس إما هي وهو ظاهر البطلان ، وإما مادة لها ولا مادة لها وعلى تقدير جوازها يلزم الخلف إذ المادة هي الجزء المقوم وإذا لم يكن لها وضع وحيز ونحوهما كانت هي النفس الباقية - س ر ه .

التعلّقي ؟ و مثل ذلك الوجود كما يمتنع فسادُه بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه و حدوثه بحدوث البدن ، بل لا تجدّد له أصلاً ، فإنّ كلّ ما هو كائن فاسد ، و كلّ ما لا فساد له لا يكون له . و بالجملة الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع أن يكون حادثاً و مفارقاً عن المادة إلّا بأن تضع له الحركة الجوهرية الاشتدادية ، و سيورته مجرّداً بعد ما كان متعلّقاً .

بهي الأشكال ^(١) في أن وجوده التجرّدي كيف حدث و المجرّد لا تعلّق له بمادة ؟ ولاله استعداد وجود .

و الجواب عنه كما سيبيح حسب ما وعدناه لك ، و انموزج ذلك الجواب إنّ سيورته النفس مجرّدة ليست عبارة عن حدوث وجود أمر مجرّد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلّقي و رجوعها إلى مبدئها الأصلي ، فبالحقيقة حدوث الأمر المجرّد لشيء عبارة عن حدوث رابطة بينهما كما قيل في حدوث ^(٢) الحافظة للنفس وهي خزانة معقولاتها ، و أمّا الذي ذكرناه من بيان الفرق بين حامل قوة الحوادث و حامل قوة الفساد ، و أنّ البدن فيه قوة حدوث النفس لأنّه يبقى معها و ليس فيه قوة الفساد إذ لا يبقى معها .

ففيه مغالطة مبناها اشتراك لفظ القبول و إطلاقه تارة بمعنى القوة الاستعدادية ^(٣) و تارة بمعنى الانفعال و الانصاف ، أو عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض ، فإنّ حامل قوة الحوادث للنفس ليس هو البدن الحيّ بل شيء آخر كالنطفة و ما يجري مجراها ، و هو غير باق عند حدوث الصّورة النفسانية ، و البدن الباقي مع النفس هو قابل النفس بمعنى ^(١) أي في البقاء لا في الوجود كما هو منصب المصنف قدس سره هذا ما أشرنا إليه سابقاً من أنّه مشترك الورد - س ر ه .

^(٢) فإن ذات العقل الفعّال ليس له حدوث في زمان ، و لاله وجود استمدادى الآنّه بها هو حافظه و خزائنه للنفس حادث - س ر ه .

^(٣) و القابل بهذا المعنى لا يجتمع مع القبول و الا لزم اجتناع القوة و الفعلية بخلاف القابل بمعنى السّفل و السّتكمل فانه يجتمع القبول و الا لم يكن منفصلاً ولا مستكلاً ، و البدن قابل لوجود النفس و حدوثها بالمعنى الثاني و ليس بقابل له بالمعنى الاول ، فإن حامل قوة الحوادث للنفس ليس هو البدن الحيّ الخ - ل ر ه .

المستكمل بها الاستكمال الجزء المادي بالجزء الصوري من المركب ، ويجوز أن يكون هو بعينه قابل قوة الفساد لها ، و الذي يقبل الفساد شيء آخر هو باق مع الفساد ، ففي قابل كل^(١) من الطرفين أي الكون والفساد اعتباران متغايران اعتبار مأمنه الشيء و اعتبار مافيه الشيء ، و اهمال الفرق بينهما مغلط فكن متيقظاً ، فاستمع ماسيقرع سمك يوم يناد المناد من مكان قريب .

فصل (٦)

في ذكر ميعاد معرفتي

اعلم أن^٢ المحقق الفاضل أفضل المتأخرين نصير الدين محمد الطوسي ره قد بحث رسالة إلى بعض معاصريه من العلماء هو العالم التحرير شمس الدين الخضر وشاهي ، وسئل عنه بعض المسائل المعضلة طالباً للكشف عن وجوه إعضالها ، وحل عقد إشكالها فلم يأت ذلك المعاصر بجواب ، وكانت مسألة بقاء النفس بعد البدن إحدى تلك المسائل غير المجابة و قد قررها بقوله : ما بال الفاتلين : بأن^٣ ما لاحمل لا مكان وجوده وعدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو بعدمه بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الإنسانية و امتنعوا عن تجويز فنائها ؛ فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فهل جعلوه حامل إمكان عدمها أيضاً ، وإن جعلوها لأجل تجردها عما يحل^٤ فيه عادم حامل لا مكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهل جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لا مكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل ، و كيف^(٢) ساغ لهم أن جعلوا جسماً مادياً حاملاً لا مكان وجود جوهر مفارق مبين

(١) كما أن المادة تطلق على حامل قوة الشيء و يجامع فقدان ، و تطلق على حامل

الصورة و يجامع الوجدان كذلك قابل كون الشيء قد يجامع الاستعداد و فقدان ، و قد يجامع الفعلية و الوجدان و يمانع القوة و الاستعداد ، و هكذا قابل الفساد و هذان مراده باعتباري مأمنه و مافيه ، و أما الاعتبار أن لما بالذات و ما بالعرض فيما ان البدن قابل بالذات للنفس و حامل قوة النفس باعتبار اشتماله على أجزاء المني المنفصل عنها الأعضاء الأصلية ، فهو حامل القوة بالعرض ، و هكذا في حامل قوة الفساد ، و قابل الفساد الجامع للوجدان

س و ر .

(٢) أي تخفى أولاً عن صحت وسقمه ونقول : ان ساغ كون الجسم حاملاً لكون النفس

الذات إياه ؟ فإن جعلوها من حيث كونها مبدءاً لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل
لا يمكن الوجود فهلا جعلوها من تلك الحثية بعينها ذات حامل لا مكان العدم ، وبالعجلة
ما الفرق بين الأمرين في تساوي النسبتين ، هذا ما ذكره بعبارة المنقحة الواضحة الدالة على
أن ما أُجيب عن هذا الإشكال في الكتب حتى في شرحه للإشارات غير مشبع ولا تمام عنده .
و نحن قد أجبنا ^(١) عن هذا السؤال في سالف الزمان بأن البدن الإنساني
استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفه
فيه تصرفاً يحفظ به شخصه ونوعه فوجب صدور ها عن الواهب الفياض ، لكن وجود صورة
يكون مصدراً للتدبير البشرية والأفاعيل الإنسانية الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن
إلا بقوة ^(٢) روحانية ذات إدراك وعقل وفكر وتميز ، فلامحالة تفيض من المبدء الفياض
فـ فليصح كونه حاملاً لفسادها ، ثم ننقده ونقول كيف سأل أن يكون الجسم حامل استعداد
المجرد ، والمجرد استعداد وقوة له ، ثم كيف يكون الشيء مستعداً لأمربائين كما مر ؟ -
س ر .

(١) أي وافقنا القوم وارتضينا سابقاً جوابهم سيما مع بذلنا الجهد في تنقيحه كما
أشار إليه ، ولكن في مباحث النهاية قريباً بمبحث تحقيق البطل عبر عنه بما يقال - س ر .
(٢) ليس المراد أن البدن استدعى صورة متصرفه مقارونة وكان هذا الاستدعاء في الواقع
غلطاً وخطأً ، فإن التصرف في البدن الإنساني إنما يكون بقوة روحانية حتى يقال لا غلط
في الطبيعيات ولا خطأ في استعدادات المواد حيث لا روية ، ولا أن الواهب رأى أن
اللائق بعاله القوة الروحانية المميزة المفكرة فاعطى ما هو مقتضى لسان حاله حتى يقال :
كان البدن حينئذ حامل استعداد القوة المجردة فالإشكال بحاله ، ولا المراد أن البدن
استدعى القوة المتصرفه المقارنة وأصاب وأعطاها الواهب إياه إلا أنه زاد على ما استدعاء
بعض الوجود بأعطاء حقيقة مقارونة أيضاً تلك المقارنة رقيقتها وظلها أو مبدء مفارقة تلك
القوة المقارنة خادمة حتى يقال : هذا خلاف مقتضى العدل إذ لو لم يشترط الاستعداد لوهب
الغياض النفس الناطقة للثلة بعض الوجود ، بل المراد كما يشير إليه أن مادة البدن استدعت
واستعدت للقوة الروحانية أيضاً ولكن بالمرض ، ومقتضى العدل أن الهيئات على حسب
الاستعدادات ولو بالمرض .

ان قلت : ان لم تكن لتلك الحقيقة المقارنة حامل إمكان وجود كانت داخلة تحت
القاعدة القائلة بأن مالا حامل لإمكان وجوده لا يوجد بعد العدم فلم يكن حادثة ، وان
كانت مادية ، ولا يمكن أن يقال لها حامل إمكان الوجود بالمرض اذ يقال : كذلك
لها حامل إمكان الفساد بالمرض .

الذي لا يخل ولا يمنع فيه جوهر النفس وحقيقتها ، فإذن وجود البدن بإمكانه الاستعدادي ما يستدعي الصور مقارنة له متصرفه فيه بماهي صورة مقارنة ، ولكن جود المبدء القياس اقتضى صورة متصرفه ذات حقيقة مقارنة أو ذات مبدء مفارق ، وكما أن الشيء الواحد يجوز أن يكون جوهرأ من جهة وعرضأ من جهة أخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن ، لما تقرر عندهم أنها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية وعرض مفقر إليه بحسب هذا الوجود الذهني العلمي بل كيف نفساني عندهم ، وكذا يجوز أن يكون شيء واحد مجمولأ من جهة غير مجمول من جهة أخرى كالوجود والماهية لشيء واحد ، فبذلك يجوز أن يكون شيء واحد كالنفس الإنسانية مجردأ من حيث كونه ذاتأ عقلية ، أوله ذات عقلية ، مادياً من حيث كونه متصرفأ في البدن أوله قوة متصرفه في البدن ، فإذ كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله ، وأما من حيث حقيقتها الأصلية أو مبدء حقيقتها فغير مسبقة باستعداد البدن إلا بالعرض ، ولا فاسدة بفساده ، ولا يلحقها شيء من نقائص الماديات إلا بالعرض فتدبر .

هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر مع فضل تنقيح ، وأما الذي نراه الآن أن نذكر في دفع هذا السؤال وحل الإعضال فهو إن للنفس الإنسانية مقامات ومثبات ذاتية ، بعضها من عالم الأمر والتدبير ، قل الروح من أمر ربي ، وبعضها من عالم الخلق والتصوير منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم^(١) ، فالحدوث

قلت : نلتزم ذلك كما يرشد إليه ما يأتي من قوله : وهي من حيث الفعل مسبقة باستعداد البدن الى قوله : هذا ما سنح ، ولكن اياك أن تفهم من قوله : بالعرض الكنتي والاعتباري المحض ، وأيضاً اياك أن تفهم من قبيل حركة جالس السفينة بالعرض ، بل هذا من قبيل وجود الكلي الطبيعي بالعرض لتحقيق الوجود الخاص ، ووجود الجنس بالعرض لوجود الفصل في البساط - س ر -

(١) الانشاء من الارض في الاخرة باعتبار أن البدن الاخرى الذي له الصورة الحسناء أو الشوَاه ، وصورة الاعمال من الحود والقصور والمزهرير والحدود وغير ذلك انما حصلت كلها في هذا البدن الدنيوي وهذه النفس من حركاتها وملكانها فانشأها وان كان من الاعمال والملكات كما هو مقتضى تجسم الاعمال البرهن عليه والوارد في اللة

والتجدد إنما يطرأ من لبعض نشأتها، فنقول : لما كانت للنفس الإنسانية ترفقات ومحوّلات من نشأة أولى إلى نشأة أخرى كما أشير إليه^(١) بقوله تعالى : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » فإذا ترقّت ومحوّلت و بمث من عالم الخلق إلى عالم الأمر بصير وجوده وجوداً مفارقاً عقلياً لا يحتاج حينئذ إلى البدن وأحواله واستعداده ، فزوال استعداد البدن إيّاها يضرها ذاتاً و بقاءه بل تملّكاً و مصراً فإن ليس وجودها^(٢) الحدوثي هو وجودها البقائي لأنّ ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة ، فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومسيرها إلى المبدء الفعّال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها كمثال الطفل وحاجته إلى الرحم أولاً ، واستغنائه عنه أخيراً لتبدل الوجود عليه . وكمثال الصيد والحاجة في اصطاده إلى الشبكة أولاً ، والاستغناء في بقاءه عند الصيد أخيراً ، ففساد الرحم والشبكة لا ينافي بقاء المولود والصيد ولا يضرّ .

و أيضاً حاجة الشيء إلى أمر ما لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية إليه كحاجة الوجود المعلولي إلى جاعل دون ماهيته لأنّها غير مجبولة كما مرّ ، مع أنه من لوازم الوجود ، و ككون وجود المثلث معلولاً وعدم كونه ذا الزوايا الثلاث معلولاً .

ثمّ أعلم أنّ العلة الممّدة علّة بالعرض عند التحقيق ، وليست علّيتها كعلّة العلل الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعلول ، وما ذكره من قولهم : كل ما لا حامل لا يمكن

البيضاء إلا أنها بواسطة البدن الترابي الدنيوي ، وأيضاً انشاء هذا البدن الدنيوي من الارض بينه انشاء البدن البرزخي والاخرى لانها شديدا هذا و كمالها ، والتفاوت بينها كالتفاوت بين سورة في لوح أو موضوع و بين هذه الصورة اذا غنت عنه ، و شيئة الشيء بصورته ، وأيضاً هذبة الثلاث وهويتها بهوية النفس و سيجي تحقيقه في العاد - س ر ه .

(١) بالصور الطبيعية ثم صورناكم وصورنا أعمالكم بالصور المثالية ، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم أي ادركوا وانظروا في وجوده في مقام الاتحاد بالقل - س ر ه .

(٢) هذا مع قوله و أيضاً حاجة الشيء وقوله ثم أعلم ان العلة الممّدة وجود ثلاثة لبقاء النفس بعد فناء البدن ، و أجوبة لقول المحقق الطوسي قدس سره فهل جملوه حامل امكان عندها أيضاً - س ر ه .

وجوده أو عدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو بعدم بعد الوجود ، لا يستلزم ^(١) القول بأن ما لا حامل لا يمكن وجوده وعدمه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود ؛ إذ ربما يكون وجوده السابق من غير حامل ^(٢) كافياً في رجحان وجوده اللاحق ؛ وذلك إذا كان وجوده اللاحق طورياً آخر من الوجود بأن يكون كملاً وتاماً لوجوده السابق ، ومن نظر في مراتب الأكوان الاشتداوية لموجود كوني كالسواد في اشتداده ، و كحرارة الفحم في اشتدادها ، وجد أن حامل إمكان كل فرد ضعيف وقوته يزول عنه ذلك الإمكان ولا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد ، وإنما يزول نقصه وضعفه فلا يلزم في الحركات الاستكمالية أن يكون زوال إمكان الشيء واستعداده منشأ لزوال وجوده بل لتبديل وجوده ، وتبديل وجود الشيء قد يكون إلى عدمه ، وقد يكون إلى وجود أقوى وأكمل من وجوده المتقدم ، ومن هذا القبيل بطلان استعداد البدن للذئب لا يستدعي إلّا زوال وجودها البدني المقتصر إلى مادة البدن ، و زوال وجودها الأولي وتبدله لا يلزم أن يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الأقوى لها . فالقاعدة المذكورة أي كون ما هو حامل لإمكان وجود الشيء فرواله أو زوال استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه حقة لا شبهة فيه ، لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم إلى عدم مطلق له بل ربما يكون تبدل له إلى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات ^(٣).

(١) فإن قولهم مالا حامل الخ مستلزم لمكس تقيضه ، وهو ما يوجد بعد العدم أو عدم بعد الوجود لاحمال لامكانه ، وأما مالا حامل لامكانه لا يوجد بعد الوجود فلا ملازمة هاهنا ضلّى هؤلاء النفس جسمية الحدوث روحانية البقاء لامادة حاملة في البقاء ولا أشكال ، ومرجح الوجود بعد الوجود وهو البقاء هو الوجود السابق ، ومثاله الوجود الكوني فهكذا الوجود الابداعي بحسب البقاء ، وفي الحقيقة المرجح للاتصال كما مرزمانى ، وأما الاتصال به والمتحول اليه فهو مجرد عن الاوقات والاستعدادات - س ر .

(٢) متعلق بوجوده اللاحق فكأنه قال يكون وجوده السابق مع حامل كافياً في رجحان وجوده اللاحق من غير حامل ، و ذلك مثل أن يكون شيء مرجحاً ومعداً لسيلان ماء نهر إلى مهبط ثم كان ماء النهر متصلاً بماء بحر ، ويمكن ادّجاع الجواب الاول أيضاً إلى هذا فان هذا تأويل الاول وباطنه ، والاول قشر هذا وظاهره ، ولكن بشرط أن يحمل الروحانية في الاول على الروحانية في البقاء لا في الحدوث فاحسن التأمل - س ر .

(٣) هذا بعد ما بين ان الوجود المفارقة وجود بعد وجود لا يتوجه فان الوجود

فإن قلت : ننقل الكلام إلى حدوث ذلك الوجود المفارقة للنفس كيف حدث لها
وكل حادث يفتر إلى مادة ، والمجرد لا مادة له .

قلت : العادى ها هنا ليس في الحقيقة إلا اتصال النفس بذلك المفارقة وانقلابها إليه ،
لا نفس وجود ذلك المفارقة ، وذلك الاتصال أو الوجود الرابطة أو ما شئت فسمه حدوثه
مسبوق بالاستعداد ، وحامل هذا^(١) الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقة بالبدن ، وحامل
فعلية ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل ، وقد مر أن حامل قوة الشيء غير
حامل وجوده ، وإن وجب أن لا يكون مباناً صرفاً أيضاً .

ثم إن الحكماء الإلهيين قد أثبتوا للطوائع حركة جبلية إلى غايات ذاتية كما
مر غير مرة ، وأثبتوا لكل ناقص ميلاً أو شوقاً غريزياً إلى كماله ، وكل ناقص إذا
وصل إلى كماله أو بلغ إلى إيسه إتحد به وصار وجوده وجوداً آخر ، وهذه الحركة الجبلية
في طبيعة هذا النوع الإنساني إلى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة ، فإذا
بلغت النفس في استكمالها وتوجهاتها إلى مقام العقل وتحولت عقلاً محضاً اتحدت بالعقل
الفعال وصارت عقلاً فعالاً ، بل ما كانت عقلاً منفصلاً أي نفساً وخيلاً فزال عن المادة

ثم بعد الوجود هو البقاء ، لا الحدوث . ويمكن أن يقال : لما كان الوجود الثاني متحداً مع الوجود
الأول في الهوية لا حل محفوظ فيها وسخ باق بينهما كان حادثاً بحدوثه ، ولذلك لا يخرج
وجود زيد العادى مع عرضه المرض عن الحدوث فيطلق عليه العادى ، وبالحيلة هذا
تفصيل ما مر من قوله : بقى لك الاشكال في أن وجودها التجردى ، وجوابه بقوله :
وانزوج ذلك الجواب - س ر .

(١) الأولى أن يقال : ان البادة البدنية انما كانت حاملة لامكان وجود النفس لها وهو
وجودها لتغيرها ، وهكذا كل حامل لامكان وجود صورة أو عرض انما يحل إمكان وجوده
له ، ثم لما تجردت النفس بالحركة الجوهرية عادت موجودة بنفسها تامة لا لتغيرها فلم
تحتاج إلى حامل لوجودها ولإلى زمان يقارنها إلا بحسب التجوز وذلك كمقارنة الإدراك
العقلى والغيبالى للزمان بواسطة مقارنة الآلات الفاعلية البدنية بالمرض ، وانما قلنا : ان
هذا التقرير أولى لان القول بكون النفس المتعلقة بالمادة في فعلها مادة للنفس المجردة
التامة كما ذكره - ر - لا يغلو عن شوب مناقشة - ط مد .

وسلبت^(١) عنها القوة والإمكان وصارت باقية ببقاء الله سبحانه .

وبالجملة تحقيق هذا المبحث وتنقيحه لا يتيسر إلا من عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعّال ، ومصير الأشياء في المبدء المتعال وذلك ميسر لما خلق له ، واعلم أن نشأت الوجود متلاحقة متفاضلة ومع مفارقتها متصلة بعضها ببعض ، ونهاية كل مرتبة بداية مرتبة أخرى ، وآخر درجات هذه النشآت التعلقية أول درجات النشأة التجردية ، وعالم التجرد المحض ليس فيه حدوث وتغير وسنوح حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لا يتغير بصورها منه كما علمت في الفصل السابق ، فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحالة وتجدد ، فعليك بالتأمل الصادق و التفطن اللائق كي تدرك ما ذكرناه ، متنوّراً بيت قلبك بإشراق نور المعرفة على أرجائه من عالم الإفاضة والالهام ، والله يدعو إلى دار السلام .

فصل (٧)

في أن سبب النفس الناطقة أمر مفارق عقلي

قد سبق فيما مضى أن علّة النفوس لا يجوز أن يكون هي الجسم بما هو جسم وإلا لكان كل جسم كذلك ؟ ولا أيضاً يجوز أن يكون قوة جسمانية لأن تلك القوة لا يخلو إما أن يحتاج في وجوده إلى ذلك الجسم أو لا يحتاج إليه في وجوده بل في^(٢) تأثيره فقط وكلا الشقين ممنوع ، فتأثيرها في وجود النفس ممنوع ، وقد فرضت مؤثرة هذا خلف . أما بطلان الأول فلو جوه :

أما أولاً فلأن الصورة الجسمانية إذا فعلت في شيء كان فعلها لمشاركة القابل والقابل هو الجسم ، والجسم ممنوع أن يكون جزءاً من المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه .

(١) أى الاستمدادى و أما الذاتى فهو لازم لماهية ، أو المراد استهلاك أحكام الامكان مطلقاً وغلبة أحكام الوجوب لكون العقل من صقع الربوبية و لهذا باق ببقاء الله تعالى لا بإبقائه - س ر ه .

(٢) كالنفس المجردة الساوية لا المنطبعة ، وانما حملنا عليها اذ الكلام فى النفس الارضية المطلقة ولانه يتعرض لها ويحكى عن الشيخ دضها - س ر ه .

وأما ثانياً فلأن الصورة الجسمانية إنما تؤثر بواسطة الوضع وحيثيته ؛ لأن^(١) حيثية الوضع داخلة في قوام وجوده الجسمي ، ويمتنع حصول الوضع بالقياس إلى ما لا وضع له .

وأما ثالثاً فلأن العلّة أتم وأقوى من المعلول ، والجسماني أضعف وجوداً من المجرد لأن وجوده قائم بالمادة ووجود المجرد مستغن عنه ، فإنّ المؤثر في النفس يمتنع أن يكون محتاجاً إلى الجسم في وجوده .

وأما بطلان الثاني وهو أن يكون تلك القوة الموجدة للنفس غير محتاجة إلى الجسم في وجودها بل في موجديتها فلأن الذي يحتاج في فاعليته إلى الجسم هو الذي يفعل فعلاً يمكن أن يكون ذلك الجسم آلة متوسطة بينه وبين معلوله ، وتوسط الجسم لا يتصور إلا من جهة وضعه ومقداره إذ جسمية الجسم بالوضع والمقدار ، فلا محالة يختلف نسبتته بالقرب والبعد إلى ما يؤثر فيه وحسبهما يختلف تأثيره ، فتأثيره في شيء يتوقف على أن يكون ذلك الشيء قريباً منه ضرباً من القرب ، إذ لو لم يتوقف على القرب ولم يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب وجب أن يكون تأثيره في القرب كتأثيره في البعيد ؟ فلا يكون لذلك الجسم دخلاً في التأثير لأن وجود الجسم ونحو تشخصه إنما يكون بوضع خاص له ، فإن كان التأثير في القرب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب أن يكون ذلك الفعل مما يصحّ عليه القرب والبعد فلا يكون أمراً مجرداً روحانياً ، فإنّ كلّما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع ، و ينعكس انعكاس النقيض إن ما لا يكون ذا وضع امتنع أن يكون بواسطة الجسم ، والنفس مما لا وضع له ، فإنّ لا يمكن أن يوجد بواسطة الجسم . فإنّ فاعل النفس غني في ذاته وفاعليته

(١) وذلك لأن المقدار الذي يمد مادة الجسم للتجزئة الفكية ويقبل بذاته التجزئة

الوهمية من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود للجسم ، وبعبارة أخرى من عوارض الماهية لامن عوارض الوجود بالنسبة إليه فالوضع الذي هو الهيئة المعلولة للنسبتين الشهورتين داخل في قوام وجوده لامن عوارضه المتأخرة في الوجود ثبت المطلوب . وقوله : مالا وضع له لانه معدوم بعد ، والمعدوم لا وضع بالنسبة إليه ، ولانه على تقدير وجوده مجرد والمجرد لا وضع بالنسبة إليه - س ر ه .

عن المادة ، فالفاعل للنفس الناطقة أمر قدسي مفارق عن المادة و علاقتها سواء أ كان صورة أو نفساً أخرى ، و ذلك الأمر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء ، وعند الأوائل و عظماء الفرس سُمي « روان بخش » بلقيتهم ، ووجه التسمية بالعقل إنه صورة مجردة معقولة لذاته بذاته فإن كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل و المعقول يجب أن يكون عقلا لذاته ، و إن عقله لذاته نفس وجود ذاته لا لأجل حضور صورة أخرى فذاته عقل وعقل ومعقول ، و إنما سُمي بالفعال لوجوه ثلاثة :

أحدها إنه موجد أنفسنا ومخرجها من حد العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل . وثانيها إنه ^(١) بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شيء بالقوة ، وهو كل المعقولات بل كل الموجودات بوجودها العقلي ، فأطلقوا عليه فعال مبالغة في الفعل ، فعلى هذا كل عقل فعال .

و ثالثها ^(٢) إنه الموجد لهذا العالم ومبده صورها الفاضلة منه على موادها

(١) بأن يكون فعال بمعنى النسبة الى الفضل لامبالغة فاعل كالنصار والليان ونحوها

- س د هـ .

(٢) فيه أن هذا يستقيم على منهج المشايخ اذ عندهم فاعل النفوس و مخرجها من القوة الى الفعل هو العقل الفعال و يمتون به العقل العاشر ، وهو أيضاً فاعل هذا العالم باذن الله تعالى ، وقالوا اليه مفوض كخدائية «أى تصرف» عالم العناصر ، وأما عند الاشراقيين والمصنف قدس سره ففاعل النفوس الانسية مخرجها من القوة الى الفضل هو رب النوع الانساني ، مبادئ صور الانواع الاخرى فى هذا العالم أصعب أنواعها لاصحاب النوع الانساني ولا العقل العاشر ، لانهم وان قالوا بالطبقة الطولية من المعقول كما قالوا بالطبقة العرضية الا انهم لم يحددوا الطولية فى مبلغ معين كمشرة وعشرين ، بل قالوا يبلغ الانوار القاهرة فى مراتب التنزلات والاصطكاكات الى نور لا يفيض منه النور كما فى مراتب الاضواء الحسية من الضوء الاول والثاني والثالث الى أن ينتهى الى ضوء ضعيف لا يفيض منه ضوء أصلا ، مع أن انواع هذا العالم نفسا كانت أوجسا مستتمة الى الطبقة المتكافئة لا الى الطبقة المترتبة ، على أنه قدس سره قال : فى مبحث المعاد الروحاني فى كل نوع من أنواع الكائنات لابد من واسطة مناسبة من الصور المجردة والجواهر العقلية ، وهم اللائكة القربون المسمون عند الاول بأرباب الانواع ، وعند الافلاطونيين بالمثل الافلاطونية ، والصور الالهية انتهى . وهو كما ترى يناقض ما ذكره هنا ، ويمكن التوفيق بين كلاميه بأن المراد

و أمّا بيان أن ذلك الأمر ليس هو إله العالم واجب الوجود ، فهو لأنّه آخر المفارقات العقلية الذي فيه ثوب كثرة ، و الباري واحد حق في غاية العظمة و الجلال و النفوس كثيرة .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يكون بعض النفوس علّة لبعض كنفس الوالد في نفس المولود .

قلنا : قد مرّ فيما سبق أن تأثير النفس في شيء بمشاركة الوضع فلا تأثير لها فيما لا وضع له بالقياس إليها ، وهذا أولى ممّا ذكره الشيخ في كتاب المباحثات : من أن النفوس متحدة بالنوع فلو جعلنا النفس علّة لوجود نفس فلا يخلو إمّا أن تكون واحدة أو أكثر من واحدة ، فإن كانت واحدة فإمّا أن تكون معينة أو غير معينة ، و الأول محال لأنه ليس أحد المتفقين في النوع أولى بأن يكون علّة للآخر دون العكس . والثاني أيضاً محال لأنّ المعلول المعين يستدعي علّة معينة ، وأمّا إن كانت كثيرة فهو باطل أيضاً لأنّه ليس عدد أولى من عدد فكان يجب أن يكون المؤثر في النفس الواحد جميع النفوس المارقة وذلك محال لأنّ الأقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير لأنّ المجموع الذي قبل زماننا أقل من هذا المجموع و كان كافياً ، وبعض آحاد المجموع إذا كان كافياً لم يكن ذلك المجموع مؤثراً لما علمت من امتناع توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد ، فإنّ لا يمكن تعليل النفس بمجموع الساجدة ولا ببعض آحادها دون بعض ، فإنّ يستمع استناد وجود النفس إلى شيء من ذلك و هو المطلوب ، لأنّ هذه الحجة مبتنية على اتحاد النفوس في الماهية و هي عندنا كما سيجي من أحوالها متخالفة الأنواع بسبب رسوخ ملكاتها و أخلاقها الملكية أو الشيطانية أو البهيمية أو السبعية و إن كانت

بالقلل الفعال الموجد المخرج للنفوس من القوة صاحب النوع الانساني ، و كونه موجداً لهذا العالم ومبدء الأمور الفاعلة منه على المواد باعتبار اشتغال صنه على جميع الاصنام ، و اشتغال صاحبه على الجهات الفاعلية النورية التي في جميع الارباب ، فان نسبة صاحبه الى تلك الارباب كنسبة صنه الى اصنامها فهو موجد لهذا العالم و صورته ، ولكن لها بها في صراط الانسان . و بمادة اخرى للماخوذات لا بشرط بالنسبة اليه لالماخوذات بشرط لا وان كانت الماهيات محفوظة ، والوجودات مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك والكل مخلوقة من فضالة طينته بل كانها المراتي له - س ر ه .

متحدة النوع في أول لغاتها ومزاجة ذاتها القابلة للهيئات والعلوم ، فلو كانت بعض النفوس بعد خروجها في هي من الملكات من القوة إلى الفعل علة لبعض لم يلزم ^(١) ما ذكره .

ثم القسم الأول من سفر النفس وهو السفر الرابع حسب ترتيب النسخة المطبوعة وأما على ما عندنا من النسخة الخطية المستسخة من النسخة المنستسخة من نسخة المؤلف عام ١٢١٠ هجرية هو السفر الثالث ولعله أوفق لتطبيق أسفار الكتاب على أسطر السلاك والعرفاء التي رتب المؤلف كتابه طبق حركاتهم وأسفارهم إلى الحق هذا ولا يخفى على القاري الكريم ما بقلنا من المجهود العظيم والسعي البليغ في إتمام الكتاب وتصحيحه وإخراجه بهذا الأسلوب اللطيف والترتيب الأنيق ونحمد الله على هذا التوفيق ومصله أن يوفقنا لطبع سائر أجزاء الكتاب كما أنه تقدم الشكر الجزيل والشناء الكثير على الفضلاء الذين ساعدونا وساهموا في طبعه وتصحيحه فجزاهم الله خير جزاء نصحاء كرين . والله ولي التوفيق والإحسان

الناشر



(١) أقول : ان النفس الشيطانية والبهيمية والسبية لا يمكن أن تكون شيئاً منها علة مفيدة للنفس الناطقة لكونها أحسن منها ، وأما النفس الملكية فهي باعتبار كونها عقلاً بالفعل وان امكنت عليتها للنفس الناطقة لكن بحسب هذا الاعتبار ليست غير العقل الفعال وأما باعتبار نفسيته فلا يمكن أن تكون علة للنفس الناطقة والالزم ما ذكره الشيخ من كون أحد المتقين في النوع علة للآخر ، وليس أحد المتقين في النوع أولى بأن يكون علة للآخر من العكس فتدبر - ل د ه .

استصواب

بالرغم من اهتمامنا الشديد و سعينا البليغ في تصحيح الكتاب لقد فانتنا اغلاط قلائد
غير خفية على أهل الفن والادب فيرجى اصلاحها طبق الجدول

ص	س	الصواب	الخطاء	ص	س	الصواب	الخطاء
٢٠	٤	البقطة	القيظة	١٢٧	١١	بين يدي اليه	بين يداؤه
٦٦	٢٥	ادراكه	اداركه	١٣١	١	هيولانياً	هيولانيا
٧٥	١	لغاية	لعاية	٢٠٠	١٧	ضوءاً	وضهأ
٨٠	٧	الشراب	الشرات	٢٠٦	٣	للمحسوسات	للمحوسات
٨٠	١٢	المعدة	العدة	٢٣٦	٩	القسان	القسان
٨٣	٣	مختلفتان	مختلفان	٢٦٨	١٤	الجواهر	الجواهر
١٠٧	٢٠	السوء	السؤ	٣٠١	١١	جزءاً	جزاءاً
١٠٧	٧١	نييه	بنيه	٣٢٠	٣	الوهية	الوهية
١١١	٢٠	علافاعلية مترتبة	علافاعلية مترتبة علا	٣٢٨	٩	التفتت	التفت
		علا		٣٣١	١٥	الانواع	الانواع

فهرس المطالب

الصفحة	الصفحة
٣٤	١ السفر الرابع في علم النفس
الشيخ	
٣٥	الباب الاول
عدم تمامية اعتراض المحقق الطوسي	
الاعلى طريقة المصنف	
٣٨	١ في أحكام النفس
البرهان الثاني على مغايرة النفس	
مع الزواج وهو تبدله دونها	٣ الفصل الاول في تحديد النفس
٣٩	٥ مراتب الحياة المفاضة على العناصر
البرهان الثالث على مغايرة النفس	
مع الزواج و هو عدم حدوث الاحياء	٦ البرهان على وجود النفس
مع حدوثه في الزواج	١١ اشارة الى الحركة الجوهرية
٤٠	١٢ نفسية النفس ليست من العوارض
البرهان الرابع على المغايرة لزوم	اللاخة
انفعال الشيء عن نفسه	
٤٠	٢٠ ليست الحياة مبدءاً للافاضل
البرهان الخامس على مغايرة النفس	
مع الزواج	٢٣ الفصل الثاني في ماهية النفس
٤٠	المطلقة
البرهان السادس على المغايرة	
لزوم كون العرض موجوداً لنفسه	٢٤ ثقل كلمات الشيخ في جوهرية النفس
٤١	الباب الثاني
البرهان السابع على المغايرة ما	
دل على تجرد النفس الانسانية	
٤١	٣٨ في ماهية النفس
ما استدلل البعض على المغايرة	
بوجهين آخرين	٢٨ الفصل الاول في جوهرية النفس
٤٢	٢٩ البرهان الاول على عدم كون النفس
الفصل الثاني في تجرد النفس	هو الزواج
الحيوانية	
٤٣	٣٣ الكلام في الجامع لاجراء البدن
الادراك و العلم يدلان على تجرد	وحافظتها
النفس	

الباب الثالث

في ذكر القوى النباتية	٧٨
الفصل الاول في اقسام القوى	٧٨
النباتية بالوجه الكلي	
اثبات وجود القوة الجاذبة في تمام	٨٠
الاجزاء	
وجود القوة الماسكة في الاجزاء	٨١
بتمامها	
الفرق بين الماسكة والهاضة	٨٢
الجواب عما اورد على الفرق بين	٨٤
القوتين	
الفصل الثاني في فعل الهاضة	٨٥
في الفضلة النضفة	
اثبات القوة الدافعة	٨٥
آلات القوى الاربع	٨٦
الفصل الثالث في أن هذه القوى	٨٧
في بعض الاعضاء مضادة	
تحقيق في كيفية استعالة الغذاء بدلا	٨٨
لما يتحلل من جسم المختنى	
الفصل الرابع في مراتب الهضم	٩١
الفصل الخامس في تحديد القوة	٩٣
الغازية و النامية	
دفع ما يتوهم في وحدة القوة الغازية	٩٥
و النامية	
دفع ما قيل أن القوة الغازية نار	٩٦
الفصل السادس في سبب وقوف	٩٧
القوى عند الموت	
ما ذكره الشيخ في وجه وقوف	٩٨
القوى عند حلول الاجل	

٤٤	الفصل الثالث في دفع ما اورد
	على تجرد النفس
٤٦	اعتراض بعض الفضلاء على ما استدل
	الشيخ به على جوهرية النفس
٤٩	توجيه كلام الشيخ بما يدفع عنه
	التناقض
٥١	النفس هي كل القوى و مبدؤها
	ومجسمها
٥٣	الفصل الرابع في تحديد قوى
	النفس المنتشرة في البدن
٥٥	اقسام القوى المحركة والمدركة
	الى قسمين
٥٧	الفصل الخامس في قاعدة يستعمل بها
	تعدد القوى
٥٨	عدم دلالة الوجود الخاصة المحتملة
	لاختلاف القوى
٦١	البرهان على تعدد القوى
٦٣	عدم ورود النقوض على ما برهنه
	المصنف لتعدد القوى
٦٥	رد صاحب المنص في قوله المدرك
	للجزيات بينه مدرك للكليات
٦٧	البرهان على أن النفس هي المدركة
	للجزيات والكليات
٧٠	اشترك القوى الغازية و النباتية
	والحيوانية في الجنس
٧٣	ترتيب مقدمات لاثبات أن جميع
	الادراكات والتحريكات الحيوانية
	و النباتية من النفس

١٢١	ازالة استبعاد صدور الافاهيم من النفس	١٠٠	ما قل عن سقراط في سبب وقوف القوى
١٢٣	ان النفس تستخدم القوة المصورة في فعل الافاهيم	١٠١	الوجه الثالث ما وجد في كلام المحققين في السبب الموجب للموت
١٢٦	الصائق الكلية العقلية لها رقائق جزئية موجودة	١٠٢	عدم تمامية الوجه الثالث لوجوه ثلاثة
١٢٩	الفصل الثامن في تعديد القوى وتصنيفها	١٠٣	الوجه الرابع في سبب وقوف القوى عند الموت
١٣٠	انقسام القوى الحيوانية و الانسانية الى عاملة وعالة	١٠٤	الوجه الخامس والسادس في سبب الموت
١٣٣	الفصل التاسع في أن لكل بدن نفساً واحدة	١٠٥	ما أفاده المصنف قدس سره في وجه ضرورة الموت
١٣٥	معنى قول أرسطاطاليس أن النفس ذات أجزاء ثلاثة	١٠٨	الفصل السابع في القوة المصورة
١٢٦	الفصل العاشر في ترتيب مراتب النفس حدوثاً	١٠٩	اشكال صدور الافاهيم عن القوة المصورة
١٣٧	الفصل الحادي عشر في تعديد القوى الانسانية على منهج اهل البصيرة	١١٠	اختلاف اجزاء النى وتشابهها
١٣٨	انحصار جنود القلب في ثلاثة أصناف	١١٢	الوجوه المستدلة بها على اختلاف اجزاء النى وجوابها
١٤٠	كلام صاحب الفتوحات في معنى الانسان الكامل	١١٣	الوجوه المثرة المنقولة عن المعلم الاول لتشابه اجزاء النى
١٤٣	الفصل الثاني عشر في تحديق تكون أول عضو من الانسان	١١٤	ما استدل به المصنف على تشابه اجزاء النى
١٤٤	تقل كلمات اهل الفن في تقدم بعض الاجزاء على البعض في حدوث	١١٥	ما احتج به الخطيب الرازى لاختلاف اجزاء النى
١٤٥	الفصل الثالث عشر في وقت تعلق النفس بالبدن	١١٦	تضيق حجة الرازى بوجوه
١٤٦	ما ذهب اليه الشيخ في تعلق النفس بالبدن	١١٨	عدم امكان انتساب الاضاء واشكالها الى المادة المنوية
		١٢٠	ما افاده بعض المحققين في كيفية تكون الجنين

الصفحة	الصفحة
٢٣٢	٢١٣ اعتراض صاحب البباح الشرقية و جواب المصنف عنه
٢٣٥	٢١٤ الفصل الثالث فى المتخيلة والواهمة والذاكرة
٢٣٨	٢١٤ الاحتجاج على مغايرة المفكرة لسائر القوى
٢٤١	٢١٥ الاحتجاج على مغايرة الواهمة لسائر القوى
٢٤٤	٢١٧ اتحاد العقل والوهم عند المصنف وبرهانه
٢٤٤	٢١٨ مغايرة القوة الحافظة لسائر القوى
٢٤٨	٢١٩ اشارة الى أن هذه القوى من شؤون النفس
٢٤٩	٢٢١ الفصل الرابع فى أن النفس كل القوى
٢٥٠	٢٢١ البرهان الاول لاثبات أن النفس تمام القوى
٢٥٢	٢٢٣ دفع الابرادات الموجهة على البرهان الاول
٢٥٣	٢٢٤ البرهان الثانى على أن النفس كل القوى
٢٥٤	٢٢٥ البرهان الثالث على كون النفس بوحدها تمام القوى
٢٥٥	٢٢٦ وجوه اخرى استدلت بها على أن النفس كل القوى
٢٥٧	٢٢٨ نقل كلام الشيخ فى اثبات أن المدرك للصور و التخيلات هو النفس
٢٥٧	٢٣٠ الفصل الخامس فى رفع ما قيل بأن النفس لا تدرك الجزئيات
٢٦٠	٢٦٠ فى بيان تجرد النفس الناطقة
٢٦٠	٢٦٠ الفصل الاول فى أن النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار

الباب السادس

الصفحة	الصفحة
٢٦١ جواب ما اعترض على نفى جسمية النفس	٢٨٩ اعتراض صاحب البباحث على المقدمة الاولى من هذه العجة
٢٦٢ امتناع اقسام الصور العقلية	٢٩٣ العجة السادسة على تجرد النفس بدم ضعف القوة العاقلة مع ضعف الجسم
٢٦٣ الوجه الثانى لامتناع اقسام الصورة العقلية	٢٩٤ عدم دلالة هذه العجة بوجود العقل المفاقر فى الانسان
٢٦٥ عدم دلالة العجة الاولى على تجرد كل نفس عند المصنف	٢٩٥ العجة السابعة والثامنة تجرد النفس
٢٦٧ ايراد المصنف على الوجه الثانى بدم استلزام وحدة الشئ امتناع اقسامه من كل جهة	٢٩٦ اعتراض صاحب البباحث على مقدمة هذه العجة وجوابه
٢٦٨ اعتراضات المتأخرين على العجة الاولى	٢٩٧ العجة التاسعة على تجرد النفس
٢٦٩ دفع الاعتراضات الموجهة على الاولى	٢٩٩ دلالة هذه العجة على كون القوة الغيالية غير جسيانية
٢٧٠ العجة الثانية التى عول عليها الشيخ على عدم كون النفس جساً	٣٠٠ العجة العاشرة على تجرد النفس بدم امكان كون المدرك فى الانسان جساً
٢٧١ اعتراضات تلامذة الشيخ على هذه العجة وجواب الشيخ عنها	٣٠٢ العجة العادى عشر على تجرد النفس بامكان استيناف الصور العلمية من دون استيناف اسبابها
٢٧٩ العجة الثالثة على نفى جسمية النفس	٣٠٣ الاستدلال بالايات على تجرد النفس
٢٨٠ اشكال عدم بقاء الصورة الكلية على كليتها حين التمثل	٣٠٥ الاستدلال بالاحاديث النبوية على تجرد النفس
٢٨١ التفصى عن الاشكال المذكور	٣٠٧ كلمات الفلاسفة الاقدمين فى تجرد النفس
٢٨٣ تمامية دلالة هذه العجة على تجرد النفس الانسانية فقط	٣٠٩ ما روى عن أفلاطون فى صفة النفس
٢٨٤ العجة الرابعة على تجرد النفس ونفى جسييتها	٣١٠ اقوال اهل النوق والمرغان فى حقيقة الروح
٢٨٥ اعتراض صاحب البباحث على هذه العجة وجوابه	٣١٢ اختلاف اهل الشريعة فى حقيقة الروح وحدونه
٢٨٧ العجة الخامسة على تجرد النفس ونفى جسييتها	

الصفحة	الصفحة
٣٤٠	معنى وجود الاضياء و القوى فى الروح
٣٤٣	٢١٥ اشارات الى آثار الروح
٣٤٥	٣١٧ نقل بعض الروايات الدالة على بقاء الروح بعد الموت
٣٤٧	٣١٨ تأويل ما ذهب اليه المتكلمين من ان النفس جسم لطيف
٣٤٨	٣١٩ كلام ابن عباس فى ذهاب الروح عند مفارقة الابدان
٣٥٣	٣٢٠ تكون النفس من الروح العلوى عند صاحب الموادف والمعارف
٣٥٥	٣٢٢ معنى قوله (س) القلوب اربعة
٣٦٠	الباب السابع
٣٦٦	٣٢٥ فى احوال النفس
٣٧٠	٣٢٥ الفصل الاول فى كيفية تعلق النفس بالبدن
٣٧٦	٣٢٦ مراتب تعلق الشئ بالشئ
٣٧٧	٣٢٧ حقيقة تعلق النفس بالبدن عند المصنف
٣٧٠	٣٣٠ الفصل الثانى فى تحقيق حدوث النفوس البشرية
٣٧١	٣٣١ ما نقل عن الافلاطون القول بقدوم النفوس
٣٧٢	٣٣٢ اتفاق الشافيين على حدوث النفوس
٣٧٣	٣٣٣ حجج القائلين بقدوم النفوس وابطالها
٣٧٣	٣٣٤ حجج القائلين بحدوث النفوس
٣٧٣	٣٣٥ الاعتراضات التى وجهها صاحب الملخص على العجة الاولى
٣٧٣	٣٢٧ جواب اعتراضات صاحب الملخص
٣٤٠	ما استدلل به ابو البركات على حدوث النفس
٣٤٣	الفصل الثالث فى ابضاح القول فى حقيقة النفس
٣٤٥	عدم معرفة القوم حقيقة النفس بانكارهم تطوراتها وشؤونها
٣٤٧	ما هو الحق عند المصنف من كون النفس جسمية الحدوث وروحانية البقاء
٣٤٨	ما تسلك به صاحب حكمة الاشراق على حدوث النفس و وجوه النظر فيه
٣٥٣	العجة الثانية على حدوث النفس عند صاحب حكمة الاشراق
٣٥٥	ما اشير الى هبوط النفس من عالم القدس فى الايات و الروايات و كلمات الحكماء
٣٦٠	كلمات الفلاسفة الاقدمين فى هبوط النفس و سقوطها الى هذا العالم و حلة ذلك
٣٦٦	العجة الثالثة على حدوث النفس عند صاحب حكمة الاشراق
٣٦٧	ما أورده المصنف على العجة الثالثة
٣٧٠	العجة الرابعة على حدوث النفس عند صاحب حكمة الاشراق
٣٧١	ما أجابه المصنف على العجة الرابعة
٣٧٢	ترفيف العلامة الشيرازى جليل شيخ الاشراق
٣٧٣	ما أورده العلامة الشيرازى من قدم النفوس وما أورده المصنف عليه من استلزامه معالات قوية

٣٧٥	ما اورد على حدوث النفس من الاشكالات وجوابها	٣٨٥	الفصل الخامس فى استعالة فساد النفس
٣٧٦	توضيح دفع الاشكال عن حدوث النفس	٣٨٨	الحجة الثانية على امتناع فساد النفس
٣٧٧	ما ذكره بعض الفضلاء فى وجه استعالة تقدم النفس على البدن	٣٩٠	الفصل السادس فى ذكر ميعاد مشرقى
٣٧٩	ما تمسك به بعض الافاضل على قدم النفس	٣٩١	اشكال المحقق الطوسى على امتناع فساد النفس وجواب المصنف عنه
٣٨٠	الفصل الرابع فى أن النفس لا تفسد بفساد البدن	٣٩٦	الفصل السابع فى أن سبب النفس امر مفارق عقلى
٣٨١	عدم تمامية ما استدل به الشيخ و غيره على عدم فساد النفس بفساد البدن	٣٩٩	اشكال عليه النفوس بعضها لبعض وجواب المصنف عنه
		٤٠٠	خاتمة الجزء الثامن من الكتاب و هو القسم الاول من سفر النفس

فهرس الاعلام

نبهنا في فهرس الجزء الاول بان المصنف قدس سره لم يصرح بأسماء بعض الاعلام الذين تعرض لكلماتهم خلال البحث الا بالكناية أو بـناوين اختصهم بها ونحن تسهلا للقراء الكرام آتينا بأسمائهم الخاصة في هذا الفهرس ، كما أن ما وضعناه من أرقام الصحائف بين القوسين راجع الى ما في ذيل الكتاب من التعليقات . لما هو الرسوم في وضع الفهارس

ابوسعيد القرشي ٣٢٣	٨	٢٨ - ٢٤ (٢١ - ١٩)	بن سينا ١٨
ابوصالح ٣١٢	٩	٣٥ - ٣٣ (٣٧) ٤٨ - ٤٦ - ٣٩	٣٣ - ٣٥ (٣٧) ٤٨ - ٤٦ - ٣٩
الامام ابو عبد الله الصادق عليه السلام ٣١٧ - ٣١٦	١٠	٥٣ (٥٣ - ٥٤ - ٥٥) ٦٠ (٧٣ - ٧٣)	٥٣ (٥٣ - ٥٤ - ٥٥) ٦٠ (٧٣ - ٧٣)
ابو طالب المكي ٣١٩	١١	٩٨ - ٩٦ (١٠٣ - ١٠٨)	٩٨ - ٩٦ (١٠٣ - ١٠٨)
ابوالعالي الجويني ٣١٨	١٢	١٤٧ - ١٤٥ (١٦١ - ١٦٧)	١٤٧ - ١٤٥ (١٦١ - ١٦٧)
ابواليزيد البسطامي ٣١٠	١٣	٢٤١ (٢٢٨) ٢٢٧ - ٢٠٠	٢٤١ (٢٢٨) ٢٢٧ - ٢٠٠
ارسطو ٣٣ (١١٥) ١٨١ - ١٥٠	١٤	٢٥١ - ٢٥٥ - ٢٥٧ - ٢٥٩ - ٢٦٧	٢٥١ - ٢٥٥ - ٢٥٧ - ٢٥٩ - ٢٦٧
٢٥٢ - ٣١٣ - ٢٨٣ (١٨٦ - ١٨٥)		٢٧٠ (٢٢٨ - ٢٧٨ - ٢٧١) ٣٣٠	٢٧٠ (٢٢٨ - ٢٧٨ - ٢٧١) ٣٣٠
(٣٦٣ - ٣٥٣)		٣٣٦ (٣٥٤ - ٣٥٣)	٣٣٦ (٣٥٤ - ٣٥٣)
ارسطاطاليس ١١٢ - ١٣٥ - ٢٧٠	١٥	٣٥٧ (٣٥٨) ٣٨٠ - ٣٨١ - ٣٩٦	٣٥٧ (٣٥٨) ٣٨٠ - ٣٨١ - ٣٩٦
٣٣٢ (٣٤٧ - ٣٥٦) ٣٦١ - ٣٦٢		بن عطا ٣١١	بن عطا ٣١١
٣٦٢		بن عباس ٣١٢ - ٣١٩	بن عباس ٣١٢ - ٣١٩
الازهرى النعوى ١٤٠	١٦	ابراهيم الخليل عليه السلام ١٠٨ -	ابراهيم الخليل عليه السلام ١٠٨ -
اسكندر الافروديسي (١٣٥)	١٧	٣٠٤ - ٣٠٦	٣٠٤ - ٣٠٦
افلاطون ١٢٦ - ١٦٩ - ٣٠٩ (٣٣٠)	١٨	ابى البركات البغدادي ٦٤ - ٣٤٠	ابى البركات البغدادي ٦٤ - ٣٤٠
٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٦٠ - ٣٧٢		ابو جعفر محمد بن جعفر الطوسي	ابو جعفر محمد بن جعفر الطوسي
٣٧٣ - ٣٧٤		٣١٦ - ٣١٦	٣١٦ - ٣١٦
اغاثاذيون ٣٠٨ -	١٩	ابوسعيد الخراز ٣١٥	ابوسعيد الخراز ٣١٥

٢٠	ابن انقلس - ٢٤٤ - ٣٠٨ - ٣٠٩	٢٠٧ - ٣١٢ (٣١٩) ٣٥٥ (٣٧٢)
	٢٦٠	٤٧
٢١	انكسارغورس (٢٤٣)	الامام على بن موسى الرضا عليه - السلام (٣٦٥)
٢٢	التفتازاني - ٦٤	٤٨
٢٣	بقراط - ١٠٩ - ١١١ - ١٢٦ - ١٤٣	العلامة الشيرازي شارح حكمة الاشراق (٢٤٨ - ٣٥٠) ٣٧٢
	١٤٤ (١٨٦)	٤٩
٢٤	بهمنيار - ٩٧ - ١٧٠	العلامة الدواني (٣٥١)
٢٥	تاليس اللطفي - (٢٤٣)	٥٠
٢٦	الجامي (٢٣١)	٥١
٢٧	البرجاني - ٦٤	٥٢
٢٨	جالينوس - ١٢٦ (١٨٥) ١٨٨ - ١٩١	٥٣
٢٩	الجنيد - ٣١٠	٣٧٠ - ٣٠٨
٣٠	حديقة - ٣٢١	٥٤
٣١	حي بن يقظان ٣٥٧	٥٥
٣٢	القطيب الرازي صاحب المباحث - ٦٨	٥٦
	١١٥ - ١٨٩ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٨٤	٥٧
	٢٨٩ - ٢٩٦	٥٨
٣٣	ديوجانس - ٢٠٨	٥٩
٣٤	ذيقراطيس (٢٤٣)	٦٠
٣٥	روفس (١٨٦)	٦١
٣٦	سقراط - ١٠٠	٦٢
٣٧	سعيد بن جبير - ٣١٣	٦٣
٣٨	سميد بن مسيب - ٣١٦	٦٤
٣٩	سلمان الفارسي - ٣١٦	٦٥
٤٠	شيخ الاشراق شهاب الدين - السهروردي - ٢٦ - ١٧٩ - ١٩٩	٦٦
	٣٤٨ - (٣٦١) ٣٦٦ - ٣٨٣	٦٧
٤١	شمس الدين الصروشاني - ٣٩٠	٦٨
٤٢	صاحب المواقف - ٦٤	٦٩
٤٣	صاحب المخلص - ٦٤ - ٣٣٤	٧٠
٤٤	صاحب اخوان الصفا - ١٣٩	
٤٥	صاحب المطارحات - ١٨٢	
٤٦	الامام علي بن ابي طالب عليه السلام -	

فهرس أسماء الكتب

الف

- انولوجيا لارسطو ٣١٣
انولوجيا لارسطاطاليس ٣٥٦-٣٠٧-١٨١
انولوجيا لافلاطون ٣٠٩
الاشادات لابن سينا ٣٩

ت

- تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي (٤٢)
التعليقات لابن سينا (٢٥٩)
التفاحة لارسطاطاليس ٣٠٨

ح

- حكمة الاشراق للسهروردي (٣٤٨ - ٣٥٠)
٣٦٦ - ٣٥٣ (٣٥١)
حاشية حكمة الاشراق (١٨١ - ٣٥١)

ر

- الرسالة النعبية ٣٠٨
الرسالة النبروزية لابن سينا (٣٥٨)

ش

- شرح الاشادات للمحقق الطوسي ٣٣ - ٢٩٠
٢٩١ (٣٥٧) ٢٩١

- شرح حكمة الاشراق للعلامة الشيرازي (٣٥٠)
(٣٦١)

- شرح كليات القانون (١١٢)
شرح الهياكل للعلامة اللواتي (٣٥١)
الشفاء لابن سينا ٥٣ (٩٣-١١٢-١٦٧)
الشواهد الربوية للمصنف (٢٦٥)

ط

- طباوس لافلاطون ٣٠٩ - ٣٦٠

ع

- الموارف والمعارف ٣١٨ - ٣٢٠
المرشية للمصنف (١٨١)

ف

- فانن لافلاطون ٣٠٩ - ٣٦٠
الفتوحات السكية لابن العربي ١٤٠

م

- ٢
٣ البدء و المعاد للمصنف (١٥٠-١٦١-١٦٦)
٤ البدء و المعاد لابن سينا (٢٥٩)
البحاثات لابن سينا ٢٢٨ - ٢٧٠
٥ المشوى المولوى الرومى (٣٠٦)
٦ المواقف ٦٤
مفاتيح النيب (١٣٥)